

Iustitia 20

Suomen teologisen instituutin aikakauskirja

Iustitia

STI, Kaisaniemenkatu 13 A 4. krs

00100 Helsinki

puh. 09 668 9550

sti@teolinst.fi

www.teolinst.fi

Taittäjä	Kirsi Sell
Julkaisija	Suomen teologinen instituutti
Kustantaja	Suomen teologinen instituutti
Kansi	Jaagon Oy
Kirjapaino	Yliopistopaino, Helsinki

ISBN 952-9857-17-9

ISSN 0787-4391

Iustitia on Suomen teologisen instituutin aikakauskirja.
Kirjoja voi tilata STI:stä yksittäin tai jatkuvana tilauksena.

Iustitia 20

Suomen teologisen instituutin aikakauskirja

Yksi Jumala, yksi ihminen, yksi maailma

**Teologisia yrityksiä ymmärtää
islamia ja kristinuskoa**

Martti Vaahtoranta

**SUOMEN TEOLOGINEN INSTITUUTTI
2005**

SISÄLLYS

lustitia 20

Esipuhe	7
I. Johdanto. Islam poliittisena ja teologisena haasteena	11
II. <i>Modernin</i> synty, islam ja luterilainen ortodoksia	24
1. Johdanto	24
2. Kristinusko ja islam kohtaavat antiikin maailman	29
3. Luterilainen ortodoksia, uusaristotelismi ja <i>modernin</i> mahdollisuus	32
3.1. Postreformatorinen Aristoteles-reseptio	32
3.2. Ihminen Jumalan maailmassa	37
4. Islamilainen ja kristillinen antropologia suhteessa <i>moderniin</i>	43
III. Luterilainen messu ja moskeijan rukoushetki	
Kristillinen ja islamilainen jumalanpalvelusyhteisö Jumalan ykseyden näkökulmasta tarkasteltuina - yritys tehdä oikeita kysymyksiä	48
1. Johdanto	48
2. Islamilainen ja kristillinen jumalanpalvelusseurakunta	50
2.1. Islam	50
2.2. Kristinusko	54
3. Jumalan ykseys islamilaisessa ja kristillisessä jumalanpalvelus- seurakunnassa	62
3.1. Kristinusko	62
3.2. Islam	76

IV. Triplex usus legis. Näkökulmia Johann Gerhardin käsitykseen lain oikeasta käytöstä luonnollisen lain ja islamilaisen lain, <i>sharian</i>, taustaa vasten tarkasteltuna	82
1. Johdanto	82
2. Johann Gerhard ja laki	91
3. Lain kolminkertainen käyttö Gerhardin mukaan	95
4. Islamilainen <i>sharia</i>	99
4.1. Islamin ja kristinuskon lakikäsitys	99
4.2. Näkökulma homoseksualismiin kristinuskon ja islamin parissa	109
5. Loppupäätelmiä	112
Lyhenteet	116
Kirjallisuus	116

Esipuhe

”Islam haastaa” – niin ovat otsikot kirkuneet ja asiantuntijat lausuneet viimeisten vuosien ajan. Niin tuntevat ja kokevat monet eurooppalaiset ja amerikkalaiset, jopa suomalaiset omassa pienessä, pohjoisessa maassaan. Eksoottinen, orientaalinen uskonto ja siihen liittyvä kulttuuri ovat astuneet turismin ja tiedotusvälineitten, maailmanlaajuisen muuttoliikkeen, mutta myös itseään muslimeina pitävien terroristien myötä julkisuuteen. Islam ei ole enää vain jännittävä kertomus seikkailukirjassa, kiehtovaa musiikkia ja makuja lommamatkan mausteena tai esteettisesti kiinnostava korkeakulttuuri kirjojen ja kansien välissä, vaan arkipäivän todellisuutta Euroopan suurissa teollisuusvaltioissa ja vähitellen myös Suomen kaupungeissa.

Kun puhutaan Euroopan tulevaisuudesta, islamia ei sen vuoksi voi sivuuttaa. Turkin EU-hakemuksen myötä se on olennainen tekijä Euroopan Unionin laajenemista koskevissa suunnitelmissa. Monessa Euroopan nykyisistä valtioista se vaikuttaa niiden sisäiseen elämään ja poliittiseen päätöksentekoon jo nyt ja tulevaisuudessa, väestön kasvuun liittyen, yhä voimakkaammin. Myös maailmanlaajuisesti tarkastellen islam on yksi niistä voimista, jotka muovavat globaalia tulevaisuutta.

Sen tähden islam *haastaa*. Tästä lienevät kaikki aikaansa seuraavat ja tosiasioita kunnioittavat nykyihmiset yksimielisiä. Vähemmän selvää on, *mikä* tämä haastaja on ja *missä mielessä, minkä ja kenet* se haastaa? Mikä on sen esittämän haasteen sisältö? Kenen pitäisi ottaa se todesta? Entä millä tavoin?

Näihin nyt jo tavallisia eurooppalaisia vaivaaviin kysymyksiin etsitään myös vastauksia. Islamia tutkitaan korkealla tasolla yliopistoissa ja laitoksissa, jotka ovat keskittyneet sen olemuksen ja kulttuuris-poliittisten vaikutusten selvittämiseen niin uskonnollisessa, historiallisessa, poliittisessa kuin sosiologisessakin mielessä. Haaste on otettu vastaan. Ainakin yritetään selvittää, mitä se sisältää.

Myös oheinen artikkelikokoelma haluaa vastata islamin haasteeseen. Se kuitenkin lähestyy islamia toisesta näkökulmasta kuin suurin osa parastaikaa tehtävästä islamtutkimuksesta. Kokoelma ei myöskään perustu välittömään islamtieteelliseen tietämykseen eikä esimerkiksi alkukielisten lähteiden tuntemukseen. Siinä suhteessa kirjoittaja on sekundäärikirjallisuuden varassa. Niiden lisäksi hän tukeutuu omiin käytännön kokemuksiinsa sekä kokeneiden ruohonjuuritason islamtuntijoiden kertomaan ja opettamaan.

Kokoelman pohjana olevat kolme erillistä artikkelia ovat syntyneet ajallisesti noin neljän vuoden sisällä. Niiden kulttuurisena taustana on ennen kaikkea Saksa ja Saksan arviolta yli kolme miljoonaa muslimia, jotka ovat olennainen osa kirjoittajan arkipäivän ympäristöä. Yksittäisten artikkelien lähtökohtana on ollut joko kirjoitus tai esitelmä, jotka kaikki ovat käsitelleet islamia *kristillisen uskon näkökulmasta*.

Artikkelit eivät muodosta keskenään loogista jatkumoa, vaan paremminkin ne lähestyvät eri suunnista ja osittain toisiaan leikaten samaa kysymystä: Kuinka kristittyjen on arvioitava islamia? Mikä on islamin haaste kirkolle ja kuinka kirkon on vastattava siihen?

Näihin kysymyksiin ei valitun tarkastelutavan vuoksi pyritä etsimään vastauksia ensisijaisesti itsessään tärkeästä ja kristillisestä ”rakkauden näkökulmasta” eli yhtäältä tavoitellen kristittyjen ja muslimien rauhallista yhteiselämää, toisaalta kysyen, kuinka kristityt voisivat poliittisessa ja kulttuurisessa mielessä puolustautua islamia vastaan. Sen sijaan artikkelikokoelma pyrkii lähestymään islamia ”uskon näkökulmasta” eli *teologisesti*. Milloin se näyttää keskustelevan islamin kanssa kulttuuriin ja poliittisiin kysymyksiin liittyvistä kysymyksistä, taustalla on aina toive ymmärtää, mitä islam vastaa niihin ihmisen perimmäisiin elämän ja kuoleman kysymyksiin, jotka yhdistävät muslimeja ja kristittyjä. Se ei väitä löytävänsä muslimien lopullisia teologisia ekstistentiaaleja, mutta toivoo voivansa auttaa etsimään vastausta siihen, minkä varassa hurskas muslimi elää ja kuolee – ja auttavansa myös kristittyjä samoihin kysymyksiin annettujen vastauksien julkilausumisessa.

Toisin kuin islamin teologiasta, kristillisestä uskosta puhuttaessa kirjoittaja nojautuu elämänmittaiseen kokemukseen sekä tieteelliseen, dogmihistorialliseen tutkimustyöhön ja sen tuloksiin. Artikkelikokoelman taustalla on sen vuoksi nähtävä ennen kaikkea

luterilaisen puhdasoppisuuden tutkimuksen perusteella hahmottunut näkemys kristillisestä uskosta.

Osa tätä näkemystä on vakaumus kristillisen uskon pelastuskysymystä koskevasta eksklusiivisuudesta ja siihen liittyvästä *missionaarisuudesta*. Kristinuskon muut uskonnot soteriologisesti pois rajaava itseisymmärrys on sen vuoksi yksi artikkelikokoelman olettamista lähtökohdista. Samalla se kuitenkin haluaa torjua sellaisen kristilliselle uskolle vieraan kulttuuris-poliittisen ”missionaarisuuden”, jossa Kristuksesta todistaminen sekoitetaan maalliseen vallantavoitteluun poliittisin keinoin tai jopa asein ja joka ilmenee myös kulttuuris-taloudellisena holhoamisena.

Artikkelikokoelma olettaa kristittyjen ja muslimien olevan itessään syntisinä ihmisinä tasa-arvoisia ja solidaarisia toisilleen sekä sen vuoksi keskustelevan uskon kysymyksistä inhimillisessä mielessä samalla tasolla. Kristillisen uskon perusolettamusten mukaan se edellyttää Jumalan huolta pitävän rakkauden ulottuvan kaikkeen maailmaan ja koskevan kaikkia ihmisiä näiden uskonnosta riippumatta. Tähän rakkauteen kristityt liittyvät myös suhteessaan muslimeihin.

Käsillä olevan artikkelikokoelman itsestään selvänä lähtökohtana on, että uskontohistoriallisesti islam ja kristinuskko ovat lähellä toisiaan ja että tämä läheisyys on myönteinen tekijä muslimien ja kristittyjen välisissä keskusteluissa. Sitä ei kuitenkaan pidä sekoittaa teologisesti perustelemattomaan väitteeseen, jonka mukaan kristityt ja muslimit uskoisivat samaan Jumalaan.

Kaiken kaikkiaan artikkelikokoelma toivoo palvelevansa sitä tehtävää, jota varten sen toinen julkaisija, *ELRIM – Evangelisch-Lutherisches Religionsinstitut Mannheim* (Mannheimin evankelisluterilainen uskontoinstituutti; www.elrim.org), on olemassa. Peruskirjansa mukaan ”ELRIM on islamia ja kristinuskkoa tutkiva laitos, joka julkaisuillaan ja järjestämällään koulutuksella rohkaisee ja opastaa kristittyjä seurakunnissa ja kristillisissä järjestöissä muslimien missionaariseen kohtaamiseen.”

Mannheimissa 10.5.2005

Martti Vaahtoranta

I. Johdanto

Islam poliittisena ja teologisena haasteena*

Islam syntyi Arabiassa 600-luvulla jKr.¹ Sen olemuksen ymmärtämiseksi on tärkeää nähdä sen nousevan esiin arabialaisen pakanuuden keskeltä kosketuksissa niin juutalaisuuteen kuin kristinuskoonkin. Islam sellaisena, kuin Muhammad sen ymmärsi, käsittää olevansa paitsi Jumalan varoittava sanoma monijumalaisen pakanuuden pimeydessä vaeltaville arabeille, myös juutalaisuuden ja kristinuskon korrektiivi. Kristittyjen ja juutalaisten katsotaan vääräntäneen niille alun perin ilmoitetun, ihmiskunnan alkuperäisen, monoteistisen uskonnon. Sen Jumala ilmoittaa Koraanissa uudelleen ja lopullisella tavalla Profeetalle ja tämän kautta maailmalle.²

Islam on siis alusta asti ymmärtänyt olevansa juutalaisten ja kristittyjen uskoa koskeva teologinen korjausvaatimus. Vaatimusta esittäessään se ei myöskään ole periaatteessa erottanut ”maallista”

* Tämä Johdanto perustuu alkuosaan artikkelia *Ist İsa gleich Christus? Die theologischen Intentionen von Johann Gerhard mit einem Blick auf den modernen christlich-islamischen Dialog* (Lutherische Beiträge 3/2003, 139–172); ks. myös *Vaahtoranta* 2003.

¹ Islamin syntyhetkenä voi pitää *Hidjraa* eli Muhammedin siirtymistä kannattajineen Mekasta Medinaan vuonna 622 jKr. *Hidjra* alkaa myös islamin oma ajanlasku. (Ks. esim. *Heine* 1991c, 360–361).

² Vrt. esim. *Bauschke* 2000, 31–32; *Bouman* 1990, 95; *Kallfelz* 1995, 17; *Khoury* 1991c, 646; *Schirrmacher* 1994a, 290–294; *Waardenburg* 1993, 33, 39–40.

tai ”poliittista” ja ”hengellistä” todellisuutta toisistaan,³ vaikka tietty tehtävien jako uskonnollisen ja maallisen vallankäytön välillä on myös islamin vaikutusalueella usein tavalla tai toisella käytännössä toteutunut.⁴ Näistä syistä on ymmärrettävää, että kristittyjen ja muslimien välinen niin poliittis-sosiaalinen kuin teologinenkin kon-

³ ”It is not possible to separate political or juristic theories from the teachings of the Qur’ān, which establish rules of conduct concerning religious, domestic, social and political life. Life is treated in Islam as an organic whole, all its parts to be governed by Islamic law. The history of Islam and the character of Islamic law are quite different from the Christian concept. The theory, render unto Caesar the things that are Caesar’s and unto God the things that are God’s is not at all compatible with the basic tenets of Islam. In Islam, law and religion, law and morals, law and the so-called ‘Church’ are inseparable.” *Muslehuiddin* 1982, 46; ks. edelleen esim. *Heine* 1991e, 685–689; *Tibi* 1996, 28, mutta myös *Kallfelz* 1995, 17, 23 ja *Nagel* 2001, 3–4. Tässä asiassa islam on eri mieltä kuin (ainakin läntisen kristikunnan piirissä) useimmat ja myös konservatiivit kristityt. (Säännön poikkeuksena vahvistavana esimerkkinä, mahdollisesti muiden samanlaisten joukossa, vrt. uutinen ”Hier stehen wir. Mit Luther gegen die Fremden: Die Möllemänner Dänemarks”; F.A.Z. 28.5.2002, Nr.121, 47). ”Maalliset” tai ”poliittiset” asiat yhtäältä, ”kirkolliset” tai ”hengelliset” kysymykset toisaalta kuuluvat kyllä kristillisenkin käsityksen mukaan kumpikin, mutta eri tavoin Jumalan hallintapiiriin ja ovat sellaisina vuorovai-
kutussuhteessa toisiinsa. Silti ne erotetaan toisistaan aina valtion täydellistä sekulaariutta myöten. (Tämän näkemyksen raamatullisista perusteista vrt. esim. Joh. 18: 36; Matt. 22: 21; Room. 13: 1–7.) Jako ”hengellisiin” ja ”maallisiin” ilmenee myös *Lutherin* kannanotoissa siihen, kuinka kristittyjen tulisi suhtautua turkkilaissotiin; vrt. *Luther* 1529b, 109–112, 130–131, 134; ks. myös *Blöchle* 1995, 179. (Lutherin tätä asiaa koskevasta suhteesta ”hurmahenkiin” ks. esim. *Luther* 1527, 85, 30 – 86, 1–4.) Että tämä kristillinen näkemys ei ennen valistusaikaa länsimaissa johtanut uskonnonvapauteen, ei ainakaan Johann *Gerhardin* (1582–1637), merkittävän puhdasoppisen luterilaisuuden edustajan (ks. esim. *Vaahtoranta* 1998, 15–17) teologiassa näytä johtuneen Raamatusta eikä kristillisestä opista, vaan ”järkisyistä”; vrt. *Cerhard* 1863–1875, XXIV, 199; ks. myös alla.

⁴ Vrt. *Palva* 2001, 169–177. On silti kysyttävä, ymmärtääkö islam tässäkään tapauksessa ”hengellisen” valtapiirin samoin kuin kristinusko eli onko jako ”uskonnolliseen” ja ”maalliseen” sisällöllisesti sama kuin kristillisen esiyymmärryksen pohjalta.

frontaatio ovat kuta kuinkin yhtä vanha ilmiö kuin niiden yhteinen historia, jonka alku on lähes yhtenevä islamin syntyhetkien kanssa.⁵

On tosin muistettava, että Bysantin valtiollisen vallan alla ja zarthustralaisessa Persiassa elävät nestoriolaiset ja monofysiittiset kristityt saattoivat tervehtiä islamin valloituksia vapautuksena sorron ikeestä.⁶ Kristilliset valtiot sen sijaan yrittivät asettua vastustamaan islamin laajenemista, mutta tiettyihin maantieteellisiin rajoihin asti huonolla menestyksellä. Nykynäkemyksen mukaan virheenä tai peräti rikoksena pidettävät ristiretketkin lopulta epäonnistuivat.⁷

Islamia ei historian saneleman pakkotilanteen edessä otettu kuitenkaan vakavasti ainoastaan poliittisessa mielessä ja sotilaallisesti, vaan myös teologisesti.⁸ Jo Umajjadjien dynastian (661–750)⁹ aikana *Johannes Damaskolainen* (synt. 675)¹⁰ otti islamin teologisen työskentelynsä kohteeksi.¹¹ Myös *Tuomas Akvinolainen*¹² keskiajan

⁵ Jo aikaisemmin kuin kristittyjen kanssa Muhammad otti yhteen juutalaisten kanssa. Kristittyihin hän suhtautui alun perin ystävällisemmin, vaikka nämäkin loppujen lopuksi olivat uskottomia, joita vastaan piti tavalla tai toisella taistella; vrt. *Taeschner* 1964, 47–50; *Bouman* 1990, 34–35, 54–55, 69–72, 74–75, 87, 91–100; *Kallfelz* 1995, 15–22; *Schirmmacher* 1994a, 75–82; vrt. myös *Waardenburg* 1993, 50–56. Kristittyjen ja muslimien yhteisestä varhaishistoriasta ks. edelleen *Kallfelz* 1995, 6–8; *Taeschner* 1964, 40–43 ja myös *Troeger* 1996, 52–54.

⁶ Ks. *Wirsching* 2002, 71–72; *Kallfelz* 1995, 33–34; *Palva* 2001, 174; *Waardenburg* 1993, 70–71, 83–84, 95.

⁷ Ks. esim. *Blöchle* 1995, 19–20; *Schirmmacher* 1994a, 94–95, 97–98, 101–102; *Taeschner* 1964, 56–60, 88–90, 140–151, 163–165, 173–174; *Waardenburg* 1993, 72–73, 83–84, 92–93, 101–102, 104–107, 115–124.

⁸ Ks. esim. *Waardenburg* 1993, 73–76.

⁹ Ks. esim. *Heine* 1991f, 729–731.

¹⁰ Johanneksesta ja hänen ajastaan sekä luvusta 100 hänen kirjoituksessaan ”De haeresibus”, jossa käsitellään islamia, ks. *Johannes Damaskenos – Theodor Ab© Qurra* 1995, 9–46, 67–83 ja myös *Wirsching* 2002, 29–32 sekä *Waardenburg* 1993, 70.

¹¹ Ks. *Johannes Damaskenos – Theodor Ab© Qurra* 1995, 75–83

skolastiikan edustajana ja uskonpuhdistaja *Martti Luther*¹³ ryhtyivät muiden teologien ohella tähän tehtävään.¹⁴

Tämä olikin välttämätöntä. Islam on historiansa varhaisimmista vaiheista alkaen aina 1600-luvulle asti ollut yksi kristikunnan ankarimpia haastajia¹⁵ – ja sitä se on taas tänään. Vuosisatoja tilanne oli tosin toinen.¹⁶ Uuden vuosituhannen alkaessa islamin esittämä haaste niin länsimaiselle yhteiskunnalle kuin kristilliselle kirkollekin¹⁷ on kuitenkin jälleen ajankohtainen.

Tilannetta pitää silti arvioida oikein. Kristillistaustaista Eurooppaa ei uhkaa samanlainen poliittinen vaara kuin Lutherin aikoihin ja kauan vielä senkin jälkeen. Muslimit eivät enää seiso Euroopan ydinalueiden porteilla sitä monessa mielessä korkeammalle

¹² Ks. esim. *Thomas von Aquin* 1987; ks. myös *Wirsching* 2002, 38–39. Reinhold *Glein* mukaan *Petrus Venerabilis* (1092–1156) oli ensimmäinen länsimainen teologi, jota voidaan pitää jossakin määrin asiallisen ja tieteellisesti islamiin suhtautuvan asenteen alkuunpanijana kristikunnan piirissä; ks. *Petrus Venerabilis* 1985, XIII ja myös *Wirsching* 2002, 37.

¹³ Ks. esim. *Luther* 1999 ja myös *Luther* 1529b, 107–148; 1529a, 160–197; 1530, 205–208; 1541, 577–625; sekä edelleen *Blöchle* 1995, 27–28; 151–192.

¹⁴ Bysantin, Rooman ja luterilaisen uskonpuhdistuksen kirkot olivat tämän tehtävän edessä ”ykkösrivin teologein” edustettuina. Kiinnostavaa ja tärkeää olisi tutkia, kuinka muut kirkkokunnat ovat vastanneet islamin teologiseen haasteeseen, ja varsinkin, kuinka oikeauskoisten kirkkojen usein ”heterodokseiksi” nimittämät orientaaliset kirkot selvisivät – vaikkakin sisäisesti ja ulkoisesti pahasti kärsineinä – vuosisadoista islamin vallan alaisuudessa; vrt. esim. *Waardenburg* 1993, 70, 78–84, 89, 91–98.

¹⁵ Vrt. *Wirsching* 2002, 60–63.

¹⁶ Ks. esim. *Tibi* 1996, 215–220.

¹⁷ Sanaa ’kirkko’ – paitsi kun on kyse kirkkorakennuksesta tai jos siihen liittyy jokin paikallisesti tai muuten rajoittava määre – käytetään tässä artikkelikokoelmassa sen etymologiaan liittyen (κυριακή ἐκκλησία, *Herralte kuuluva seurakunta*) samassa merkityksessä kuin CA VII, BSLK, 61 tai Schmalkaldenin opinkohdat, III, BSLK, 459–460. Milloin sanaa käytetään *monikossa*, sillä tarkoitetaan *sosiologisia kirkko-organisaatioita*.

kehittyneen kulttuurin edustajina, kuten vielä keskiajalla,¹⁸ eivätkä sotilaallisesti ylivoimaisina, kuten pitkälle uuteen aikaan asti.¹⁹

Nyt muslimit eivät ole sotilaallinen vaara Euroopalle.²⁰ He eivät kuitenkaan enää myöskään seiso Euroopan porteilla, vaan ovat jo kauan sitten astuneet niistä sisälle.²¹ He eivät silti ole valloittajia, vaan työläisiä, koululaisia, opiskelijoita, liikemiehiä ja virkailijoita, mutta myös työttömiä, turvapaikan hakijoita ja pakolaisia. He elävät enimmäkseen rauhallisesti ja itsestään meteliä pitämättä Euroopan suur- ja teollisuuskaupungeissa, mutta myös maaseudulla. He eivät – ainakaan vielä – uhkaa Euroopan valtiollista järjestelmää eivätkä tuttua yhteiskunnallista elämää. Yhtä vähän he kuitenkin haluavat elää vuodesta ja vuosikymmenestä toiseen huomaamatonta varjoelämää, vaan haluavat, että heidät otetaan islaminuskoisina kansalaisina tosissaan. Sen tähden muslimit taistelevat esimerkiksi oikeudesta rakentaa sellaisia moskeijoita ja kulttuurikeskuksia,²² jotka vastaavat eurooppalaisen islamin lukumäärää ja merkitystä – tai ehkä jopa ylittävät sen.²³ He vaativat omalle uskonnolleen kristinuskon kanssa verrannollista asemaa kouluissa.²⁴ He yrittävät hankkia yh-

¹⁸ Vrt. esim. *Lewis* 1996, 23–25, 33; *Tibi* 1996, 179.

¹⁹ Vrt. esim. *Waardenburg* 1993, 101–107.

²⁰ Kysymys kansainvälisen islamilaisen terrorismin luonteesta ja roolista jätetään tässä tietoisesti käsittelemättä.

²¹ Tässä ei tarkoiteta niitä muslimeja, jotka asettuivat asumaan Espanjaan valttuaan sen islamin leviämisen ensimmäisen vuosisadan aikana eikä niitä, jotka myöhemmin, turkkilaisvallan aikana, mutta hekin vuosisatoja sitten muuttivat entisen kristillisen Euroopan alueelle, esimerkiksi Balkanin niemimaalle.

²² Vrt. esim. uutinen ”Die Angst der Gemeinden. Oberursel und der Plan für ein muslimisches Kulturzentrum” (F.A.Z. 28.6.1998, nro 26, 3).

²³ Vrt. esim. Kuopion islamilaisen keskuksen rakennusprojekti, jota rahoittaisivat islamilaiset öljyä tuottavat valtiot; ks. *Kotimaa* 10.5.2002, nro. 10, 7.

²⁴ Ks. esim. *Spuler–Stegemann* 1998, 114, 242–245; tämän prosessin kehityksestä ks. F.A.Z. 22.5.2002, nro116, 4: ”Ausbildung für Islam– Lehrer an der Universität Münster” ja *Süddeutsche Zeitung* -verkkolehti 22.5.2002: ”Islam–Lehrer werden in Deutschland ausgebildet”.

teiskunnallista ja juridista hyväksyntää omalle, islamilaiselle tapakulttuurilleen, kuten rituaaliselle teurastukselle²⁵ tai islamilaisen päähuivin käyttämiselle myös julkisessa virassa.²⁶

Tämä tilanne ei merkitse, että Euroopassa elettäisiin jälleen ”turkkilaissotien” aikoja. Kokonaistilanne on toinen kuin varhaisella uudella ajalla.²⁷ Nyt kristillisen kulttuuripiiriin kuuluvilla yhteiskunnilla on johtava asema maailmassa, ja muslimit ovat samaan tapaan suvaittu kulttuurinen tai etninen vähemmistö Euroopassa ja Pohjois-Amerikassa kuin kristityt ja muslimit olivat keskiajan islamilaisen sivilisaation piirissä.

Koraanin ”Kirjan kansaa”²⁸ koskevien määräysten mukaan kristittyjä²⁹ ei nimittäin islamin piirissä periaatteessa saanut vaino-

²⁵ Vrt. uutinen F.A.Z. 18.1.2002, nro 15, 12.

²⁶ Ks. *Spuler-Stegemann* 1998, 94–95, 198–199; vrt. myös uutiset (F.A.Z.) 19.4.2000, nro 93, 4; 22.11.2000, nro 272, 5; 26.6.2001, nro 145, 6; 27.6.2001, nro 146, 2 ja edelleen (ibid.) 11.10.2002, nro 236, 1 ja 9. Varmasti Euroopan muslimien joukossa on myös – ehkä paljonkin – niitä, jotka tavoittelevat islamilaisen lain, *sharian* valtaa, eivätkä vain historiallisessa islamilaisessa maailmassa, vaan myös Euroopassa; vrt. *Spuler-Stegemann* 1998, 83–92; *Lerch* 2000; ks. edelleen F.A.Z. 19.9.2001, nro 218, 4; *Soramies* 2002b, 56–58; ks. kuitenkin myös *Hocao lu (Kaplan)* 1995, 33–49!

²⁷ Vrt. esim. *Luther* 1542, 274: ”Denn weil der Mahmet sieg, glück, gewalt und ehre der Welt gekommen durch Gottes zorn oder verhengnis, wir Christen aber das Creutz unsers HErrn tragen und nicht sie auff erden, sondern dort in jenem leben selig sein sollen, So ist der Gemeine man nach fleisch und blut leicht dahin bewegt, da kein Creutz, sondern eitel gut und ehre in diesem leben scheineth, dahin auch Mahmet seinen Alcoran richtet. Summa, wo wir nicht können die Sarracener und nu mehr die Türcken bekeren, doch das wir widerumb auch fest und starck bleiben in unserm Glauben, Und uns nicht bewegen lassen, das die Sarracenen und Türcken so viel hundert jar eitel sieg und glück wider die Christen, wir aber viel unglücks wider sie gehabt, bis sie der Welt Herrn worden, jmer obligen mit großen ehren und gut, wir aber unterligen mit großen schanden und schaden, [...]”; ks. myös *Brenner* 1968, III.

²⁸ Ks. esim. Suura 9: 29 ja *Hagemann* 1991c, 669; *Palva* 2001, 83

²⁹ Sama koski *juutalaisia* ja *saabilaisia*. Jälkimmäisillä tarkoitetaan todennäköisesti *mandealaisia*, gnostilaista lahkoo. Kirjan omistajien joukkoon luetaan toisinaan myös *zarathustralaiset* (ks. *Hagemann* 1991c, 669; *Palva* 2001, 183).

ta. Heitä pidettiin ”suojeltuina” (*dhimmi*), jotka saivat tietyissä, vaikka varsin ahtaissa rajoissa, säilyttää uskontonsa ja siihen liittyvän kulttuurin, jossakin määrin jopa oikeudenkäyttöä myöten. Vastalahjaksi heidän tuli suorittaa veroa tästä vapaudestaan.³⁰ Kristittyjä ei silti voinut millään muotoa pitää islamilaisen valtakunnan täysiarvoisina kansalaisina.³¹ He elivät silti ja elävät usein yhä vielä jopa islamilaiseen kulttuuripiiriin kuuluvissa suhteellisen sekulaareissa valtioissa, konservatiivisimmista, kuten Saudi-Arabiasta³² puhumattakaan, vähemmän liberaaleissa oloissa kuin muslimit moderneissa länsimaissa.³³

Siitä huolimatta saattoivat kristityt, kuten myös juutalaiset, ”toisen luokan kansalaisinakin”³⁴ ja aina uusimpaan aikaan asti harjoittaa uskontoaan ainakin aika ajoin³⁵ vapaammin³⁶ islamin vallan alla kuin muslimit ja juutalaiset omaansa keski- ja uuden ajan kristillisissä länsimaissa. Niinpä luterilaisen ortodoksian edustaja Jo-

³⁰ Ks. esim. *Kallfelz* 1995, 35–37; *Palva* 2001, 183–185.

³¹ Vrt. esim. Suura 9!

³² Ks. esim. uutinen ”Ausländer in Saudi-Arabien verhaftet. ‘Amnesty International’: Wegen christlichen Glaubens” (F.A.Z. 5.9.2001, nro 206, 9); ks. myös (ibid.) 10.4.2000, nro 85, 14.

³³ Vrt. *Schirmacher* 1994a, 93: ”Allerdings muß hinzugefügt werden, daß die rechtliche Stellung von Juden und Christen nicht mit der Zahlung ihrer Steuern umfassend beschrieben ist. Sie waren stets nur geduldete Bürger zweiter Klasse, die etliche Einschränkungen und myös Demütigungen hinnehmen mußten.” Tarkemmin ks. *Kallfelz* 1995, 76–98.

³⁴ *Schirmacher* 1994a, 93.

³⁵ Vrt. *Schirmacher* 1994a, 93: ”In gewisser Weise sind diese Bestimmungen mit den Einschränkungen jüdischer Bürger im europäischen Mittelalter vergleichbar.” Todellakin – vrt. *Kallfelz* 1995, 51–52. Ehkä olisi viisasta välttää liian yleistäviä lausuntoja kristittyjen asemasta koko islamilaisessa maailmassa kristinuskon ja islamin yhteisen, melkein puolitoistatuhatuotisen historian aikana. Myös kristikunnan suhtautumisessa sen piirissä asuneisiin uskonnollisiin vähemmistöihin on varmasti ollut ja on yhä suuria paikallisia, kuten myös aikakausiin liittyviä eroja.

³⁶ Vrt. *Kallfelz* 1995, 37–38. Suhteellisen sallivan alun jälkeen kristittyjen asema näyttää ajan myötä muuttuneen vaikeammaksi.

hann *Gerhard* pitää (1582–1637) juuri osmannivaltakuntaa ja erityisesti Jerusalemin kaupunkia esimerkkinä uskonnollisesta moninaisuudesta, joka voi ongelmitta vallita yhden maallisen esivallan alaisuudessa. Tämä mahdollisuus näyttää suorastaan kiehtovan häntä; siinä määrin elävästi, vaikkakin toisen käden tietona, hän kuvaa islamilaisen suurvallan olosuhteita. Sitten hän kuitenkin ”tulee järkiinsä” ja palaa omasta mielestään parempaan vaihtoehtoon, jonka mukaan hyvin toimivassa valtiossa voi olla vain yksi julkinen uskonto.³⁷

Tätä ratkaisuaan uskonnonvapautta vastaan *Gerhard* perustelee poliittis-pragmaattisilla tai korkeintaan yleisuskonnollisilla ja kansanopetukseen liittyvillä, mutta ei kristillis-dogmaattisilla syillä. Sitä hän ei voisikaan tehdä, koska sitovalla kristillisellä traditiolla ei tätä kysymystä koskien ole sellaisia tarjota.³⁸ Kaiketi sen tähden *Gerhard* lainaa tällä kohden Raamatun ja kirkkoisien sijasta *Ciceroa*, *Senecaa* ja *Liviusta* sekä viittaa roomalaiseen oikeuteen.³⁹

Islamin piirissä on sen sijaan kristittyjen ja juutalaisten suhteellinen vapaus uskonnollisesti sanktioitu, kun kristillisissä yhteiskunnissa niiden ei-kristittyjen jäsenten syrjintä tai suoranainen vaino perusteltiin pragmaattisesti, mahdollisten uskonnollisten perusteluiden⁴⁰ paljastuessa lopulta aina tekosyiksi, joihin voi tukeutua vain ”lukemalla kuin Piru Raamattua”. Niinpä osin ehkä juuri sen vuoksi saattoivat kristilliset yhteiskunnat, joiden suhde omiin uskonnollisiin vähemmistöihin oli alun perin islamilaiseen sivilisaatioon nähden taantumuksellinen, kuitenkin hylätä tämän asenteen ja liikkua kohti yhteiskunnallista uskonnonvapautta. Koska islamissa nämä suhteet on uskonnollisesti perusteltu ja koska islamin

³⁷ Ks. *Gerhard* 1863–1875, 199–200. *Luther* saattoi ylistää turkkilaisten toleranssia uskonasioissa paavilaisuuteen verrattuna; vrt. *Blöchle* 1995, 159; ks. myös Schmalkaldenin opinkohdat II, 4, BSLK, 431, 1–2.

³⁸ Mitä poliittisesti, kulttuurisesti ja inhimillisesti pahaa ja julmaa historian aikana kristinuskon nimissä onkin tehty, sitä ei ole koskaan voitu eikä voida perustella Raamatulla eikä siihen pohjautuvalla opilla, niin usein kuin sitä ehkä onkin yritetty.

³⁹ Vrt. *Gerhard* 1863–1875, XXIV, 199–200.

⁴⁰ Vrt. esimerkiksi *antisemitismi* tai *apartheid*.

piirissä uskonnollinen ja maallinen todellisuus sulautuvat kristillistä kulttuuria voimakkaammin toisiinsa, sen on edelleenkin vaikea pitää ihmisoikeuksia yleisinä, kaikkia ihmisiä millään tavoin näiden uskonnosta riippumatta koskevinä ja taata islamilaisten maiden kansalaisille täyttä uskonnonvapautta myös vapautena vaihtaa uskontoa tai luopua siitä kokonaan.

Niinpä muutenkin maailman kehityksen johtoon jo kauan sitten siirtyneet kristilliset länsimaat tarjoavat myös uskonnollisessa mielessä enemmän vapauksia kansalaisilleen kuin islamilainen sivilisaatio. Näistä vapauksista ja yleisestä länsimaisen kulttuurin hegemoniasta huolimatta – tai ehkä juuri niiden tähden – islam haastaa jälleen jo postkristilliseen taipuvan läntisen sivilisaation. Sen piirissä vaikuttavien suurten etnisten tai kulttuuristen vähemmistöjen ja globaalin ääri-islamilaisten terrorismin koetaan uhkaavan sitä.

Jos kuitenkin puhutaan kristillisestä kirkosta, islamin esittämä varsinainen haaste näyttää olevan toisaalla. Kuten islamin synty-aikoina, se on nytkin ennen kaikkea *teologinen*. Erityisesti, jos otetaan huomioon luterilainen erotus maallisen esivallan ja Jumalan hengellisen regimentin tehtävien välillä, juuri tämän haasteen pitäisi kiinnostaa kirkkoa ja kristittyjä.

Uskonnollisessa mielessä kristittyjen tilanne alkaa nimittäin olla vakava vasta siellä, missä maalliset viranomaiset huokaisevat helpotuksesta ja toteavat vaaran olevan ohi. Missä kristityt terroristien tai radikaalimuslimien sijasta kohtaavatkin islamin lempeitä oppineita ja syvällisiä uskovia tai reilun ja mukavan naapurin, joka tunnustaa islamin uskoa; missä islam ei esitä valtavaatimuksia, vaan tuo esille islamilaista hurskauselämää, sen yksinkertaista kauneutta ja vaikuttavaa rationaalisuutta – siellä on kirkolla ja kristityillä haaste, jota se ei saisi ohittaa.

Nykyeurooppalaiset elävät keskellä jälkikristillistä aikakautta, jossa kristillisellä uskolla ei ole enää juurikaan vaikutusta väestöstä suurimman osan elämään. Missä kristillinen perintö on vielä jossakin määrin edustettuna, siellä se on usein ”puhdistettu” uskonnollisesta sisällöstään lähes tuntemattomuuteen asti. Kuoret, suuret, historialliset kirkot ovat sekä rakennuksina että instituutioina vielä pystyssä ja näyttävät komeilta. Sisältä ne kuitenkin tyhjenevät tyhjenemistään sekä konkreettisesti että sisällöllisessä mielessä.

Perintönä kristillisestä uskosta on tosin niin saarnoissa kuin kansan sielussakin vielä jotakin kristillisestä moraalista jäljellä. Karkeasti ottaen se yhä leimaa eurooppalaista kulttuuria. Olisi kuitenkin itsepetosta tai henkistä sokeutta olla näkemättä, että myös tämä moraalitieteellinen tai ainakin irtaantumassa Jumalan Sanasta ja perinteellisestä kristillisestä opista.⁴¹

Siitä huolimatta ihminen on aivan ilmeisesti parantumattoman uskonnollinen. Postmoderni aikamme on selvä todiste siitä. Uskonnollinen etsintä jatkuu, paikoin ehkä jopa entistäkin intensiivisempänä.

Elämäänsä sisältöä ja vastauksia ”viimeisiin kysymyksiin” etsivät modernit tai postmodernit eurooppalaiset eivät kuitenkaan enää välttämättä hakeudu ongelmiseen kirkkoon eivätkä papin puheille. Aneeminen sekä parhaimmillaan valistuneen moralistinen, pahimmillaan eettisessä mielessä pluralistinen tai jopa kaiken salliva kristinuskon tulkinta ei ilmeisesti täytä heidän uskonnollisia tarpeita. Se ei myöskään tarjoa nyttemmin kovasti kaivattua yhteisöllisyyttä, turvassa olemisen tunnetta. Etsijältä puuttuu usein joko faktisesti tai ainakin käytännössä ja psykologisessa mielessä isä tai myös äiti. Niinpä hän ei välttämättä miellä kirkkoa hengelliseksi äidiksi eikä seurakuntaa Jumalan perheeksi, ja hänen on myös vaikea kokea Taivaallisen Isän rakkautta.⁴²

⁴¹ Ks. tästä esimerkiksi uutinen ”Medizinischer Fortschritt mit tödlicher Konsequenz” (*Welt am Sonntag* -verkkolehti 24.6.2002): ”50 Prozent der Befragten sagen in einer Untersuchung der Münsteraner Soziologen Nippert und Horst, sie seien bereit, eine Abtreibung vornehmen zu lassen, ‘weil für mich die Vorstellung, ein ganzes Leben lang für ein krankes beziehungsweise behindertes Kind sorgen zu müssen, schwer erträglich ist’. Die Fragesteller testeten auch die Reaktionen auf fiktive genetische Defekte und erhielten das erschreckende Resultat, wonach 54,9 Prozent der Befragten die Veranlagung zu Übergewicht als einen ‘akzeptablen Grund für eine Abtreibung’ sehen.”

⁴² Vrt. *Luther* 1527, 83: ”Also die schwerer erwürgen mir Christum, meinen herrn, und Gott vater ynn seinen worten, dazu meine mutter, die Christenheit, sampt meinen brüdern, wollen dazu mich auch tod haben und sagen darnach, ich solle friede haben, sie wollen der liebe mit mir pflegen.” Kirkosta uskovien hengellisenä äitinä *Ison Katekismuksen* mukaan ks. BSLK, 655, 42 ja Johann *Gerhardin* teologiassa ks. *Vaahtoranta* 1998, 295–298.

Jos siis kirkoista puuttuu uskonnollista syvyyttä, siveellisen kilvoituksen vakavuutta ja yhteenkuuluvaisuuden tunnetta, etsitään mystiikkaa, moraalialia ja yhteyden tunnetta muualta. Tässä on monien esoteeristen uskonnollisten vaihtoehtojen, mutta myös *islamin* ”markkinarako”. Huolimatta esimodernisuudestaan se saattaa omassa yksinkertaisessa rationaalisuudessaan puhutella juuri valistuneita eurooppalaisia. Sen lisäksi sillä on tarjota yksinkertainen, holistinen moraalialia,⁴³ joka ei sen sekulaarin, länsimaisen vaihtoehdon mukaisesti yritä minkään tukematta pysyä pystyssä ihmisen moraalisen tietoisuuden tyhjiydessä, vaan tukeutuu Jumalan ilmoituksen ehdottomaan auktoriteettiin, jota tarvittaessa laajennetaan islamilaisen mystiikan syväulottuvuudella.

Tässä muodossa islam saattaa tarjota hämmentyneille post-moderneille eurooppalaisille tukevan uskonnollis-moraalisen pohjan, mutta myös kauneutta ja turvallisuuden tunnetta keskellä kiihastempoista, struktuuritonta modernin arkipäivän yksinäisyyttä. Vakuuttuakseen tästä ei tarvitse kuin esimerkiksi poiketa vilkkaalta kadulta kauniiseen *Yavuz Sultan Selim* -moskeijaan *Mannheimin Jungbuschin* kaupunginosassa ja antaa sen hiljaisen, uskonnollisen estetiikan vaikuttaa sieluun. Vakuuttavia voivat olla myös monen muslimin syvä hurskaus ja lähimmäisenrakkaus, jos kristillisten länsimaiden kasvatti vain uskaltaa nähdä ne.⁴⁴

Kaikki eurooppalaiset eivät kuitenkaan koe islamia lempeänä, houkuttelevana uskontona. Niiden kansalaisten ohella, jotka näkevät siinä poliittisen ja kulttuurisen vaaran, on myös sellaisia kristittyjä, jotka kyllä näkevät islamin uskonnollisena haasteena ja ottavat sen todesta, mutta pelon vallassa ja ankaraan puolustustaisteluun varautuneina. Tämä asenne on ymmärrettävä ja jopa tarpeellinen vastapaino hyväuskoiselle sinisilmäisyydelle, joka kieltäytyy näke-

⁴³ Vrt. esim. artikkeli (*Süddeutsche Zeitung* -verkkolehti 28.11.2001) ”Der unendliche Streit um das Kopftuch. ‘Das Problem sind die Männer, es ist nicht der Islam’. Wie muslimische Frauen in Deutschland mit den, zum Teil nur vermeintlichen, Geboten ihrer Religion umgehen.”

⁴⁴ Että ulkonaisesti moraalisten muslimien parissa voi olla paljon tekopyhiä teeskentelijöitä, ei pitäisi olla kristityille heidän omaa uskoa ja kulttuuriaan koskevan kokemuksen perusteella mikään yllätys eikä uutinen. Tosin yleisen kristillisen ja islamilaisen moraalialin ja niiden leimaamien yhteiskuntien välillä on eroja, jotka eivät aina puhu islamin puolesta.

mästä tosiasioita vain sen tähden, että ne eivät sovi annettuihin ennako-oletuksiin eivätkä ole ”poliittisesti korrekteja”. Silti se on vain osittain asianmukainen, oikeutettu ja kristillinen.

Muslimit eivät nimittäin itse voi mitään sille, että heillä on oma uskontonsa, jonka he ovat tuoneet maahanmuuttajina mukanaan tai johon heidät maahanmuuttajien lapsina on kasvatettu. Muslimien näkökulmasta katsottuna on myös aivan oikein ja ymmärrettävää, että he pitävät islamia ”Euroopan pelastuksena” tai ainakin hyvänä vaihtoehtona sen moraaliselle rappiolle ja niin sanottujen kristittyjen uskonnolliselle tyhjyydelle.⁴⁵ Monien – vaikkei tietenkään kaikkien – muslimien inhimillistä hyvyttä ei myöskään pidä yrittää selittää pois. Muslimin *pitää* olla hyvä ihminen, jos hän mieli pelastua. Hyvän tekeminen on islamin käsky,⁴⁶ jonka muslimin oletetaan myös pystyvän inhimillisestä heikkoudestaan huolimatta Jumalan avulla ainakin jossakin määrin täyttämään.⁴⁷

Uskonnollisesta sisällöstään tyhjentynyt moderni ”kristillisuus” ei tässä kohden liene kovin kaukana islamista. Alkuperäinen kristinusko näkee asian kuitenkin toisin. Kristityt uskovat, ettei ihmi-

⁴⁵ Vrt. *Soramies* 2002a, 5.

⁴⁶ Vakuuttavan todistuksen tästä – mutta ei vain tästä – islamin uskonkohdasta antaa professori *Halit Z. Kuyumen* Berliinistä yleisönosaston kirjoituksessaan *Frankfurter Allgemeine Zeitung* -päivälehdessä (*Die Wahrheit ist viel einfacher*; F.A.Z. 28.2.2005, nro 49, 9: “[...] Muslim ist, wer an den einen und einzigen Gott (=Allah) glaubt, seiner Allmacht, Allwissenheit, Allbarmherzigkeit, Allgüte, ... vertraut, den Propheten Muhammed als Überbringer der Botschaft und als das letzte Glied in der prophetischen Kette mit früheren Offenbarungen akzeptiert, an die Existenz anderer Wesen im Universum glaubt, an die Endlichkeit der diesseitigen Welt und die Unendlichkeit der jenseitigen Welt glaubt und sich verinnerlicht hat, daß er sich als Individuum einer absolut gerechten göttlichen Beurteilung seines Tuns und Nichttuns mit entsprechenden Konsequenzen stellen wird. Danach beginnen seine Pflichten, zu beten, zu fasten, den Armen, Bedürftigen und Nachbarn zu helfen, die Rechte anderer zu beachten und die Gemeinschaft der Muslime in aller Welt durch die Pilgerfahrt für sich erlebbar zu machen. In der nächsten Stufe folgt dann aus der vom Propheten ausgeprochenen und vorgelebten Empfehlung, daß das gemeinschaftliche Beten dem individuell verrichteten Gebet vorzuziehen ist, die Bildung einer gottesdienstlichen, das heißt einer muslimischen Religionsgemeinschaft. [...]”

⁴⁷ Vrt. esim. *Bouman* 1989, 15–16, 89–91, 177, 190.

nen voi Jumalan tuomioistuimen edessä pelastua ohi Kristuksen eikä ilman häntä, ei paraskaan, hurskas, moraalisesti moitteeton ihminen.⁴⁸ Tämän näkemyksen tulisi määrätä myös omalle perinteelleen uskollisten kristittyjen suhdetta paitsi uskonnottomiin, myös toisin uskoviin lähimmäisiin. Huolimatta uskonnollisesta innostaan ja hurskaasta elämästään, Koraanista ja Profeetasta, ovat muslimit itsessään, ilman Kristusta, yhtä kadotettuja syntisiä pyhän Jumalan edessä, kuin kaikki muutkin ihmiset. Ennen kaikkea *tämän* kristillisen vakaumuksen tähden kirkon pitäisi ottaa muslimit vakavasti. Kirkon oman kutsumuksen, sen alkuperäisen *mission*⁴⁹ perusteella kristityt on velvoitettu Jumalan pelastavan rakkauden nimissä *julistamaan evankeliumia Kristuksesta muslimeille*.⁵⁰

⁴⁸ Ks. esim. Joh. 14: 5–6; Ap. t. 4:8–12; Room. 3: 23–25 ja edelleen *Vaahtoranta* 1998, 61–84, 102–105, 112–115.

⁴⁹ Vrt. erit. Matt. 28:18–20; Mark. 16:14–18; Luuk. 24: 46–48; Joh. 20:19–23.

⁵⁰ Vrt. edellinen viite. Turkkilaislähetysten ajatuksen iduista Lutherilla ks. *Blöchle* 1995, 187–190. vrt. kuitenkin *Rajashekar* 1990, 187: ”He [L.] was quite certain that Muslims – like the Jews – were too hard headed, despised the Christian Scriptures, rejected Christian exegesis and arguments, and were impossible to convert.” vrt. myös *Luther* 1542, 274 (lainattu yllä).

II. Modernin synty, islam ja luterilainen ortodoksia

1. Johdanto

Kristinuskon ja islamin kohtaamisesta puhutaan usein *vallan* tai ainakin *vaikutusvallan* kategoriassa. Aika ajoin myös kirkot osallistuvat tähän keskusteluun. Kristittyjen ei kuitenkaan pitäisi olla ensisijaisesti kiinnostuneita kysymyksestä, kumpi kulttuuri, ”kristillinen” vai ”islamalainen”, on etevämpi ja edistyksellisempi. Kirkko ei saanut Herraltaan tehtäväksi olla kaikkien aikojen parhaan yhteiskuntamuodon henkinen ydin⁵¹ eikä kehittää maan päälle teknis-sosiaalisessa mielessä ylivoimaista sivilisaatiota, vaan *kastaa ja opettaa kansoja* (Matt. 28:18–20), saarnata *Ristin evankeliumia*, joka ei ole edistyksen avain eikä ovi maalliseen menestykseen ja onneen, vaan ”Jumalan hulluutta” (1. Kor. 1:25). Tähän tehtävään liittyy kristillinen elämäntapa, johon kuuluu lähimmäisen rakastaminen ehdoitta ja henkilöön, sukupuoleen, syntyperään, uskontoon tai sosiaaliseen asemaan katsomatta.

Kristittyjä ei siis ole kristillisyytensä perusteella kutsuttu maallisen vallan haltijoiksi. Hengellisesti ajatellen, teologisessa mielessä kirkko on vähemmistö myös niissä yhteiskunnissa, joissa väestöstä suurin osa kuuluu johonkin kristilliseen yhteisöön. Kristillisen uskon ei tarvitse eikä se myöskään voi todistaa omaa kulttuurista tai

* Tämä kirjoitus pohjautuu ”Lutherische Beiträge” -aikakauskirjassa vuonna 2002 julkaistuun artikkeliin ”Das Entstehen der Moderne. Ein Vergleich zwischen dem orthodoxen Luthertum und dem Islam.” (nro 4/2002, 251–266).

⁵¹ Vrt. sen sijaan Koraani, Suura 3:110: ”Te olette paras kansakunta [Khouryn käännöksen mukaan ’yhteisö’ (*Gemeinschaft*); ks. Adel Theodor *Khoury*: Der Koran. 2., durchgesehene Auflage, Gütersloh 1992], joka ihmisten parista on noussut.” – Tässä artikkelissa käytetään Jaakko *Hämeen-Anttilan* Koraanin käännöstä (Vantaa 2002).

poliittista ylemmyyttään muihin uskontoihin ja niiden muovaamiin kulttuureihin ja yhteiskuntiin nähden, koska kirkko tähtää toisiin tavoitteisiin ja rakentuu oman itseisymmärryksensä mukaan toisenlaiselle perustalle kuin maallinen yhteiskunta ja sen ajalliset, tosin Jumalan luomat, mutta synnin saastuttamat rakenteet. Kirkon perusta on Jumalassa itsessään, hänen Sanassaan ja sakramenteissaan, ja sen päämääränä on Jumalan tuleva maailma, joka tulee nykyisessä ajassa vain Ristin hahmossa eli Jumalan Pojan alennuksen tilassa havaittavaksi. Kristuksen *haavat* ovat kirkon ylpeyden aihe, ja kristityt on kutsuttu *rakastamaan* lähimmäisiään eikä hallitsemaan heitä.

Jumalan valtakunta ei tosin kristillisen uskon mukaan ole tässä ajassa illuusio. Se on todellisuutta jo ennen eskatologista täyttymystään, mutta ei vielä käsin kosketeltavana realiteettina, vaan ylönousseen Kristuksen, ihmisen ja Jumalan *sakramentaalisessa läsnäolossa*. Se on totta armonvälineissä ja seurakunnassa, joka elää Sanan ja sakramenttien osallisuudessa.

Jumalan valtakunta ei siis todellisuudestaan huolimatta ole vielä empiirinen tosiasia, ei siitäkään huolimatta, että se eskatologista täyttymystään ennakoiden jo nyt murtautuu Jumalan Pojan armollisesta läsnäolosta käsin myös empiirisesti havaittavalla tavalla *uskovien rakkautena* esiin. Tämä Jumalan valtakunnan todellisuuden muoto on kuitenkin sen sakramentaaliseen läsnäoloon nähden sekundaarista. Pohjimmiltaan Jumalan valtakuntaan voidaan tässä ajassa vain *uskoa*.

Empiirisessä mielessä kristityt ja kirkko elävätkin samassa konkreettisessa maailmassa ja samoilla ajan ja paikan sanelemilla ehdoilla kuin kaikki muutkin ihmiset ja yhteisöt. Tästä näkökulmasta katsottuna kristinuskon suhde reaaliseseen todellisuuteen on sen vuoksi toinen kuin sen edellä kuvatussa uskonnollisessa, sakramentaalisessa ideaalitilassa. Tämä on syytä nähdä esimerkiksi niiden kristittyjen, jotka elävät pohjoiseurooppalaisissa hyvinvointiyhteiskunnissa, mutta pitävät itseään *köyhinä*.

Länsimaisten kristittyjen köyhyys ja osattomuus on yleensä hengellinen suure. Yhteiskunnallisen todellisuuden kanssa sillä ei ainakaan maailmanlaajasti tarkastellen ole useinkaan kovin paljon tekemistä.⁵² Tahtoivat kristityt sitä tai eivät, heidän on ilmeisten to-

⁵² Esimerkiksi Luuk. 6:20–26 tai monia muita vastaavia Uuden testamentin keerygmaan sisältyviä kohtia voi tuskin soveltaa keskimääräisen pohjoismaa-

siasioden valossa tunnustettava, että – poikkeukset mukaan luki- en⁵³ – ne osat maailmaa, jotka ovat vuosisatoja tai jopa vuosituhansia olleet kristinuskon vaikutuksen alaisia, eivät ainoastaan edusta tämän hetken maailmaa ja sen globalisaatioprosesseja johtavaa kulttuuria, vaan tarjoavat myös asukkailleen monilla elämänalueilla enemmän sekä materiaalisia hyödykkeitä että henkistä hyvää, kuin esimerkiksi *islamilainen maailma*.

Paradoksaalilla tavalla nykyajan ihmiset nauttivat keskimäärin ottaen suurimmasta historian aikana tunnetusta taloudellisesta hyvinvoinnista ja sosiaalisesta turvallisuudesta sekä poliittisista vapauksista juuri siellä,⁵⁴ missä kirkko on vuosisatoja ja -tuhansia milloin selvemmin, milloin vähemmän selvästi saarnannut ja saarnaa paikka paikoin yhä, että Kristuksen valtakunta ”ei ole tästä maailmasta” ja myös varoittanut rikkauden houkutuksista. Ei liene myöskään väärin väittää, että maallisen elämän kaikinpuolinen ja tasapuolisesti jakaantuva hyvyys on erityisen voimakasta reformatoristen kirkkojen ja niiden parissa syntyneiden herätysliikkeiden vaikutuspiirissä.⁵⁵ Kuitenkin juuri ne ovat voimakkaasti julistaneet

laisen kirkkovieraan tai herätysliikkeen aktiivin jäsenen elämään ja tilanteeseen, ellei niitä tulkita *hengellisesti*. Maallisessa mielessä he kuuluvat ainakin globaalisti tarkastellen, mutta usein myös omassa ympäristössään ”rikkaiden” (tai suomalaisittain ”kohtuullisesti toimeentulevien”) ja ”kylläisten” joukkoon silloinkin, kun he esimerkiksi osoittavat solidaarisuuttaan ns. kolmannen maailman köyhiä kohtaan näiden ”monikansallisia riistäjiä” vastaan, osallistuvat varoillaan näiden auttamiseen ja ehkä suorastaan samastuvat näiden kokemuksiin ja kärsimyksiin eli kokevat ne omikseen.

⁵³ Niihin lienee luettava esimerkiksi suuri osa Latinalaista Amerikkaa.

⁵⁴ Vrt. Michael *Gassmannin* selostusta *Konrad-Adenauer* -säätön ja *Heinrich-Böll* -säätön yhteisestä kokouksesta *Fürchtet euch nicht. Schwarz-grüne Sondierungsgespräche über Gott und den Staat* (F.A.Z. 31.1.2005, nro 25, 35): ”Die Leitfrage der Tagung lautete: Christentum und demokratischer Verfassungsstaat – wie ist das eine im anderen verwurzelt, und wie vital sind diese Wurzeln noch? Daß beides zusammenhängt, legt schon die Statistik nahe: Der weit überwiegende Teil freiheitlicher Demokratien, erklärte eingangs Manfrede Brocker (Köln), gehöre dem christlichen Kulturkreis an.”

⁵⁵ Tämä koskenee ennen kaikkea reformoitua kristikuntaa. Ainakaan kokonaan väärä ei liene Max *Weberin* tunnettu oletus kristinuskon ja kapitalismin syntyhistorian suhteesta (tästä ks. lyhyesti esim. *Mitzman* 1980, 715–716). Tarve osoittaa oma positiivinen predestinaatio maallisen menestyksen avulla

ihmisen tilanteen kriittisyyttä Jumalan eskatologisen tuomion edessä sekä usein myös maallisen elämän häilyväisyyttä.⁵⁶

Tätä kristillispohjaisen kulttuuripiirin paradoksaalia elämää leimaa myös ilmeinen ambivalenssi. Hyvinvointia, itsessään hyvää asiaa, voidaan nimittäin myös käyttää väärin. Niin inhimillinen pahuus kaikissa sen ulottuvuuksissa tai ainakin erilaiset ihmisyyden groteskit vääristymät kuin myös ihmisperäiset globaalit uhkatekijät ovat sen synkkä kääntöpuoli, kuten juuri kristityt usein toteavat.

Näistä vääristymistä huolimatta länsimainen *moderni* on eittämätön tosiasia sen siirtyessä vähitellen jo *postmoderniin* aika-kauteen.⁵⁷ Sellaisena se kohtaa voimistuvan islamilaisen kulttuurin. Tämä kohtaaminen on yksi tämän hetken maailman tärkeimmistä globaaleista haasteista.

Jotta islamin haaste voitaisiin ottaa vastaan ja samalla ymmärtää länsimaista kulttuuria tässä kohtaamistilanteessa, on tunnettava jälkimmäisen syntyhistoria. Kuten jokainen kulttuurinen ilmiö, myös se on tulos tietystä kehityksestä. Missä siis ovat jo globaalia valtaa tavoittelevan länsimaisen *modernin* juuret ja millä tavoin sen histo-

on saattanut olla osatekijä kristillisen kulttuurin parissa toteutuneen hyvinvoinnin synnyssä. Jos taas ajatellaan erityisesti Pohjoismaiden, mutta myös Saksan historiaa sekä taloudellisesta että varsinkin sosiaalisesta näkökulmasta katsoen, ei myöskään luterilaisen ortodoksian ja luterilaisen pietismin vaikutusta sovi unohtaa.

⁵⁶ Ainakin luterilaisuuden parissa voitaneen todeta ilmapiirin tältä osin muuttuneen pessimistisestä optimistisemmäksi luterilaisen ortodoksian vaihtuessa pietismiksi, vaikka uskonkäsityksen eskatologinen vakavuus säilyikin. Vastausta vaille jää tässä kysymys, missä määrin tämä muutos heijastaa muutenkin muuttunutta maailmankuvaa uskonsotien ja niihin liittyvän hävityksen ja kurjuuden vaihtuessa alkavaan valistuksen aikaan ja kasvavaan hyvinvointiin, vai johtuuko päinvastoin alkava hyvinvointi muilla perustein tapahtuneesta mentaliteetin muutoksesta – vai kasvaako hyvinvointi protestanttisesta tai ylipäätään kristillisestä uskosta myös sen maailman kehitykseen nähden pessimistisestä perusvireestä huolimatta ikään kuin omalla painollaan esiin tulleeseen lopulta näkyviin myös pietismin muuttuneessa mentaliteetissa.

⁵⁷ Tässä jätetään sekä käsite 'moderni' että 'postmoderni' tarkemmin määrittelemättä, paitsi että sanaa 'moderni' käytetään jatkossa myös substantiivisesti kuvaamaan tiettyä yhteiskunnallis-aatehistoriallista ilmiötä saksankielen sanan *die Moderne* tapaan.

riallinen kehitys suhtautuu islamilaisen sivilisaation syntyhistoriaan?

Länsimaisen kulttuurin synty liittyy osittain maantieteellis-ilmastollisiin syihin. Myös inhimillinen pahuus, ahneus ja häikäilemättömyys ovat siinä näytelleet omaa osaansa. Köyhien ja teknisesti alemmalla tasolla olevien maiden riisto on yksi Euroopan ja Pohjois-Amerikan nykyisen hyvinvoinnin taustalla oleva tekijöistä.

Inhimillinen pahuus on silti tuskin vain kristillisen kulttuurin piirissä elävien länsimaalaisten ihmisten erikoisominaisuus. Periaatteessa on oletettava, että tässä suhteessa kaikki ihmiset toimivat samojen edellytysten alaisina. Niin pahuus kuin myös inhimillinen hyvyys ja lahjakkuus leimannevat sen tähden yhtä hyvin islamin kuin kristinuskonkin valtapiirin asukkaita. Jos taas puhutaan itse uskontojen sitovasta opetuksesta, kristinuskoa tuskin voidaan pitää islamia hegemonistisempänä tai sanoa sen islamia selkeämmin antavan luvan tai velvoittavan häikäilemättömään vallantavoitteluun tai toisten ihmisten alistamiseen.

Liian yksinkertaista tai suorastaan väärin olisi siis selittää erot nykyisen kristillispohjaisen ja islamilaisen maailman välillä pelkästään kristilliseen kulttuuripiiriin kuuluvien ihmisten erityisen pahuuden tai maantieteellis-ilmastollisten tekijöiden, mutta myös kukaan itse kristillisen uskon sisällöllisten tekijöiden avulla. Geografiset erot näiden kahden kulttuuripiirin välillä eivät ole olleet niin suuret, että ne riittäisivät selittämään kaiken erilaisuuden niiden välillä, ja ihminen on kaikkialla ihminen. Edellä myös osoitettiin, että kristillinen usko on sisällöllisesti enemmänkin heikkojen häviäjien kuin voittajien uskonto. Sen tähden on kysyttävä, mitä *aatteellisia* eroja saattaa piillä kristillisen ja islamilaisen maailman erilaisen kehityshistorian takana.

2. Kristinusko ja islam kohtaavat antiikin maailman

Kristinuskon ja islamin oikea erottaminen toisistaan ei ole helppo tehtävä. Läheisessä kosketuksessa toinen toisiinsa ne ovat käyneet läpi monessa mielessä toistensa kaltaisen, jopa yhteisen historiallisen kehityksen. Tämä koskee myös niiden suhdetta kreikkalais-roomalaiseen antiikkiin, joka ei ainoastaan ole yksi modernin länsimaalaisen kulttuurin juurista,⁵⁸ vaan tärkeä tekijä sekä islamin että kristinuskon historiassa. Kristilliset länsimaat ovat antiikin aatemaailman aarteista puhuttaessa kiitollisuudenvellassa pitkälti juuri islamilaisella korkeakulttuurille⁵⁹ – mutta samoin muslimit valtaansa saattamiensa maiden asukkaille, kristityille ja juutalaisille, jotka alun perin esimerkiksi kääntäjinä ja lääkäreinä avasivat arabeille nämä aarteet ja tekivät mahdolliseksi niiden hyödyntämisen.⁶⁰ Joka tapauksessa antiikin perinne on jättänyt syvät jälkensä sekä kristilliseen että islamilaiseen traditioon⁶¹ riippumatta sen kiistan ratkaisusta, kumman niistä voi katsoa alun perin välittäneen sen kilpakumppanilleen.

⁵⁸ Vrt. esim. *Tibi* 1996, 15, 120, 129–130, 311, 360.

⁵⁹ *Hirschberger* 1980b, 426–430; ks. myös esim. *Tibi* 1996, 130; *Wielandt* 1996, 720. Samalla on muistettava, että platonismi (tai paremminkin *uusplatonismi*) näytteli kristillisessä perinteessä tärkeää osaa myöhäisantiikista alkaen eli siis jo ennen islamin sille välittämää, samoin uusplatonisesti väritettyä (ks. esim. *Hirschberger* 1980b, 434–435) aristotelismia; vrt. esim. *Balás* 1966, 163–164; *Greshake* 1975, 91; *Hirschberger* 1980b, 427.

⁶⁰ Vrt. esim. *Taeschner* 1964, 116–118; *Hirschberger* 1980b, 426–427; *Endreß* 1982, 108; *Tibi* 1996, 129.

⁶¹ Tämän väitteen perusteluksi riittää lyhyt tutustuminen esimerkiksi sellaisen omassa perinteessään merkittävien teologiiden, kuten luterilaisen *Johann Gerhardin* tai islamilaisen *Abū-Hāmid Muhammad al-Ghazālīn* tapaan argumentoida; vrt. esim. Gerhardin pääteoksen (*Gerhard* 1863–1875) Locus II (*De natura Dei et attributis divinis*) ja al-Ghazālīn teos (saksaksi) *Wiederbelebung der Religionswissenschaften* (suomeksi: *Uskontotieteiden elvyttäminen*); *Bauer* 1912.

Tästä yhteisestä perinnöstä ja tietyistä sukulaisuudesta huolimatta kristillisen ja islamilaisen kulttuuripiirin välillä on myös eroja, joihin on jo edellä viitattu: Islamilainen korkeakulttuuri tuotti omana kukoistusaikanaan runsaasti suunta-antavia tieteellisiä ja taiteellisia saavutuksia samaan aikaan, kun läntinen kristikunta vielä eli siihen nähden kulttuurisesti jälkeenjäänyttä keskiaikaa.⁶² Myös tietyt länsimaista valistusta muistuttavat kulttuuriset aloitteet ovat leimanneet islamin historiaa aina nykypäivään asti.⁶³ Siitä huolimatta islamilaisen kulttuuripiirin parissa ei ole kehittynyt koko tai edes lähes koko *umman*⁶⁴ käsittävää, sanan länsimaisessa merkityksessä *modernia* kulttuuria.⁶⁵ Juuri ”moderni” taas leimaa kristillisiä tai jo postkristillisiä länsimaita, jotka johtavat myös maailman globalisaatioprosesseja.

Miksi juuri kristinuskon vaikutuspiirissä syntynyt kulttuuri on tällä tavoin valloittamassa maailmaa? Sisällöllisin perustein voisi odottaa islamilaisen kulttuurin johtavan maailman kehitystä; sano-

⁶² Sortumatta vanhentuneeseen ja väärään stereotypiaan ”pimeästä keskiajasta” on silloinen arabialaisen kulttuurin ylivoimaisuus monilla, ellei suoraan lähes kaikilla elämänalueilla tosiasia, jota ei tarvitse perustella. Ks silti esim. *Lewis* 1996, 23–25, 33.

⁶³ Ks. esim. *Bali* 1996, 590–603; *Peters* 1996, 114–124; *Tibi* 1996, 129; ks. myös *Till.-R. Stoldt*in selostus *Welt am Sonntag*-verkkolehdessä 20.2.2005: ”Vom ’Türken-Luther’ zum Anti-Erdogan: Türkischer Star-Theologe gründet Partei. Bislang wollte Yasar Nuri Öztürk den Islam erneuern. Nun will er die regierenden Islamisten entmachten. [...] Tatsächlich lehrt er echt lutherisch die ’Rückkehr zum Koran’, also die Schrift als einzigen Maßstab. Und permanent reizt er das gesamte traditionell islamische Establishment. So erklärte er alle islamischen Rechtsschulen zu unnötigem Ballast oder die letzten 800 Jahre Theologie für weitgehend vernunftfrei. Zudem wettert er gegen die Strenggläubigen, die sich gottgefällig wähnen, weil sie Schweinefleisch und Alkohol meiden, während sie ungerührt ihre Frauen versklaven.” Nämä kulttuuriset aloitteet kohti modernia yhteiskuntaa viimeisten kahdensadan vuoden aikana lienee kuitenkin pääosin, ellei kokonaan ymmärrettävä länsimaisen valistuksen vaikutuksina ja reaktioina siihen; vrt. esim. *Peters* 1996, 104; *Bali* 1996, 593; *Caner* 1999, 175–198.

⁶⁴ Sanalla tarkoitetaan tässä muslimien maailmanlaajaa yhteisöä; tästä ja sanan etymologiasta ks. esim. *Heine* 1991b, 291–293; *Hallenberg* 1998, 16.

⁶⁵ Niin esim. *Tibi* 1996, 129–130.

taanhan Koraanissa, muslimien pyhässä kirjassa, paitsi että islam on paras, jopa ainoa oikea uskonto,⁶⁶ myös että islamilaisen yhteisön pitäisi olla paras kaikista yhteisöistä maan päällä.⁶⁷ Islam ei myöskään ole kiinnostunut vain sydämistä eikä ainoastaan yksilöiden iankaikkisesta kohtalosta, vaan lisäksi ja ehkä jopa ensisijaisesti Koraanin tavoin ymmärretyn Jumalan tahdon maanpäällisestä, yhteiskunnallisesta toteutumisesta. Se on myös sitoutunut tällä tavoin ymmärretyn Jumalan valtapiirin levittämiseen.⁶⁸

Se kulttuuri, joka johtaa modernin maailman kehitystä, ei kuitenkaan ole islamilainen vaan kristinuskon vaikutuksen piirissä syntynyt länsimainen, siitakin huolimatta, että muslimit pääsivät ennen länsimaisia kristittyjä käsiksi antiikin henkisiin aarteisiin ja myös hyödynsivät niitä oman korkeakulttuurinsa parissa. Niinpä *modernin* synnyn taustalla ei voi olla antiikin perintö *sellaisenaan*.

Selittäviä muuttujia etsittäessä onkin tarkasteltava itse uskontoa ja sen *suhdetta filosofiaan* kummankin tradition piirissä. Ovatko mahdolliset erot siinä, millä tavoin islamilainen ja kristillinen kulttuuri ovat soveltaneet antiikin perintöä, johdettavissa itse uskontoihin ja niiden pitämyksiin? Onko kristinuskossa jotakin, mikä on vaikuttanut islamia suotuisammin *modernin* syntyyn?

⁶⁶ Vrt. Suura 3: 19, 83–85; 30: 30; 48: 28.

⁶⁷ Vrt. edellä.

⁶⁸ Vrt. esim. *Konzelmann* 1981, 113–120; *Lewis* 1991, 51, 56–60, 125–126, 128–129; *Raddatz* 2001, 51–55; *Tibi* 1996, 23–24, 59–61, 84–87, 90–93; ks. myös Suura 2: 193. Tämä tehtävä ei velvoita muslimeja välttämättä aseelliseen taisteluun islamin asian puolesta. Sen päämääränä on kuitenkin Koraanin tavoin ymmärretyn Jumalan tahdon valta kaikkialla maailmassa; ks. esim. *Tibi* 1996, 83, 87, 93–96.

3. Luterilainen ortodoksia, uusaristotelismi ja modernin mahdollisuus

3.1. Postreformatorinen Aristoteles-reseptio

Tämän kirjan käsillä olevan luvun puitteissa ei ole mahdollista käsitellä tätä suurta ja kompleksista aatehistoriallista kysymystä riittävän perusteellisesti. Suuntaa kohti oikeaa vastausta voi kuitenkin näyttää katsaus siihen vaiheeseen länsimaista teologianhistoriaa, jonka aikana – kuten enimmäkseen yhä vielä islamin kulttuurin piirissä – todellisuutta ei vielä *modernin* tapaan jaettu sekulaareihin, annettuihin *tosiasioihin* ja uskonnollisiin tai moraalisiin *arvoihin*,⁶⁹ vaan sitä tarkasteltiin kokonaisvaltaisesti Jumalan valtapiirinä. Oliko siis kristillisen kulttuurin puitteissa tapahtunut siirtymä esimodernista moderniin väkivaltainen murros, kertakaikkinen hyppy vanhasta uuteen ilman historiallista valmistautumista, vai olivatko *modernin* uskonnolliset edellytykset jollakin tavalla jo olemassa esimerkiksi *luterilaisessa ortodoksiassa*? Millä tavoin sen piirissä suhtauduttiin yhtäältä omaan hengelliseen perintöön, toisaalta antiikin filosofiaan ja ylipäätään *moderniin* kuuluvaan rationaalisuuteen?

Kiinnostava on tässä suhteessa reformaation alun perin torjunnan aristotelisen metafysiikan rooli.⁷⁰ Se on osa kristillisen ja islamilaisen keskiaikaisen teologian yhteistä perintöä, islamin ollessa edellä kulkija sen hyödyntämisessä.⁷¹ Uudelleen ja tietoisesti se otettiin käyttöön niin sanottuna uusaristotelisminä sekä filosofiassa että teologiassa juuri postreformatorisen ortodoksian aikana.⁷²

⁶⁹ Vrt. esim. *Holl* 1908, 39–40; *Ringeling* 1970, 61–62; ks. myös *Peura* 1990, 15; *Martikainen* 1995, 173–177.

⁷⁰ Vrt. esim. *Wundt* 1932, 24; *Risse* 1964, 82–83; *Kantzenbach* 1966, 32–33; *Lewalter* 1967, 7; *Dreizel* 1970, 81; *Peura* 1990, 89, viite 3.

⁷¹ Vrt. esim. *Ekholm* 2001, 299–316.

⁷² Ks. esim. *Wundt* 1932, 24–25; *Dreizel* 1970, 53, 55–58, 62; *Kantzenbach* 1966, 38–39; *Vaahtoranta* 1998, 18.

Tämä Aristoteles-reseptio ei ole kuitenkaan herättänyt modernien teologiiden parissa pelkkää ihastusta. ”Metafysiikan paluu”⁷³ postreformatorisessa teologiassa tuntuu vähintäänkin vaativan selityksen, ellei sitä suorastaan jyrkästi kritisoida.⁷⁴ Luterilainen Johann *Gerhard* (1582–1637) kuuluu tosin niihin oman aikakautensa teologeihin, joihin modernit tutkijat suhtautuvat usein varsin myönteisesti.⁷⁵ Silti hänenkään teologis-filosofiselta opetukseltaan ja toimintatavaltaan ei puutu kriitikkoja.

Itse asiassa Gerhardia on syytetty juuri aristotelismin väärästä käyttämisestä: Esimerkiksi jo Richard *Schröderin* vuodelta 1983 peräisin olevan Gerhard-monografian otsikko viittaa kirjan intention suuntaan: ”Johann Gerhardin luterilainen kristologia ja aristotelinen metafysiikka.”⁷⁶ Johdantoluvussa kirjoittaja toteaa seuraavaa:

”Metafysiikka kristillistettiin, ja dogmaattinen traditio sai metafysisen leiman. Sen tähden metafysiikka leimasi Gerhardin koko teologista työskentelyä (eikä siis vain esimerkiksi oppia Jumalasta), mutta vain faktisesti (eikä eksplisiit-tisesti otsikolla ’Teologia ja metafysiikka’).

Meidän aikamme distanssi Gerhardin aikaan määräytyy ratkaisevasti juuri omasta etäisyydestämme metafysiikkaan käsin. [...]

Etäisyytemme metafysiikkaan saa aikaan sen, että välieselvittelymme Gerhardin teologian kanssa on kriittisempi, kuin historiallisen oikeudenmukaisuuden perusteella näyttäisi olevan kohtuullista.⁷⁷

⁷³ Vrt. *Sparn* 1976. Kirjan otsikko on sitaatti Jörg *Baurin* teoksesta ”Einig in Sachen Rechtfertigung?”; ks. *Baur* 1989, 20.

⁷⁴ 1800-luvun teologeista ks. esim. *Koch* 1899, 16–17, 35–36; 184, 189; 1900-luvun teologeista ks. esim. *Schröder* 1971, 36, 50–51.

⁷⁵ Ks. esim. *Gaß* 1854, 259–260 ja *Frank* 1858, 30–31 tai *Bouyer* 1965, 139–140 ja *Beyreuther* 1978, 18.

⁷⁶ *Schröder* 1983.

⁷⁷ ”Die Metaphysik war christianisiert und die dogmatische Tradition metaphysisch geprägt. Deshalb bestimmte die Metaphysik Gerhards theologische

Tässä ei ole mahdollisuutta paneutua tarkemmin näihin Schröderin oletuksiin. Osapuilleen hän edustaa seuraavia näkemyksiä: Aristotelinen metafysiikka ja luterilainen teologia eivät sovi yhteen. Metafysiikka rajoittaa luterilaista kristologiaa. Aristotelismin staatinen ontologia jähmettää dynaamista kristillistä uskoa, ellei suoraan lamaannuta sitä.⁷⁸

Schröder tosin harjoittaa ennen kaikkea teologista kritiikkiä Gerhardin aristotelismia kohtaan. Samalla hän kuitenkin puhuu yleisellä tasolla oman (modernin) aikamme ”etäisyydestä” Gerhardin aikaan, ja tätä etäisyyttä leimaa hänen mukaansa juuri meidän ”etäisyytemme metafysiikkaan”. Johdonmukaisesti ajatellen näiden oletusten täytyisi merkitä, että antiikin filosofia ei ainoastaan rajoita ja jähmetä oikeaa, raamatullista ja luterilaista uskoa, vaan koko luterilaisen ortodoksian ajan maailmankuva on modernille ihmiselle käsittämätön. Niin ollen esimodernin barokkiajan ja modernin välillä olisi jyrkkä murros, kuilu ilman siltaa vanhasta uuteen ja päinvastoin.

Toisin näyttävät tilannetta tulkitsevan yhteiskuntatieteellisesti suuntautuneet tutkijat. He eivät Gerhardin poliittisia näkemyksiä koskien kritisoi suinkaan tämän Aristoteles-reseptiota, vaan saattavat päinvastoin toivoa, että se olisi ollut toteutunutta laajempaa.⁷⁹

Arbeit als ganze (und nicht etwa nur in der Gotteslehre), aber nur faktisch (und nicht explizit unter dem Namen 'Theologie und Metaphysik').

Die Distanz unseres Zeitalters zu dem Gerhards ist entscheidend durch unsere Distanz zur Metaphysik bestimmt. [...]

Es ist unsere Distanz zur Metaphysik, die uns die Auseinandersetzung mit Gerhards Theologie kritischer führen läßt, als nach dem Maßstab historischer Gerechtigkeit angemessen erscheinen mag.” *Schröder* 1983, 2.

⁷⁸ Ks. erityisesti *Schröder* 1983, 214–215.

⁷⁹ Ks. *Eckert* 1976, 101–102. Erinomaisen kiinnostava on *Dreizelin* selostus saksalaisen, varhaisen 1700-luvun yhteiskuntatieteen suhteesta uusaristoteliseen traditioon: ”Noch negativer ist das Urteil über seine [sc. Aristoteles] Schüler im 17. Jahrhundert: sie werden als ‘Sektierer’ und ‘Scholastiker’ bezeichnet, ... Osse und Löhneyss seien nützlicher als Aristoteles. Ihr Verdikt gegen die Scholastiker und ‘Aristoteliker’ der Universitäten nahm einen

Islamilaisesta kulttuuripiiristä kotoisin oleva yhteiskuntatieteilijä Bassam *Tibi* itse asiassa edellyttää, että juuri kristillisen kulttuurin myönteisenä pidettävä kohtaaminen kreikkalaisen filosofian kanssa mahdollisti *modernin* syntymisen länsimaissa.⁸⁰ Islamilainen ortodoksia sen sijaan pysäytti hänen mukaansa saman, jo paljon aikaisemmin islamilaisessa kulttuurissa alkaneen kehityksen.⁸¹

Kuka on oikeassa? Näivettikö uusaristotelismi kaiken tuoreen ja elävän luterilaisesta ortodoksiasta? Kuoliko vain elävä usko, vai koskiko tämä kehitys myös ihmisen vapautta hänen tarkastellessaan maailmaa? Vai oliko aristotelinen metafysiikka sittenkin myös luterilaisen eikä vain islamilaisen ortodoksian aikaan *edistyksen* puolella? Kuinka siinä tapauksessa kristillinen puhdasoppisuus suhtautui siihen?

On aika antaa Gerhardille itselleen puheenvuoro. Seuraavassa sitaatti hänen kuuluisan nuoruuden teoksensa, *Meditationes sacrae*, esipuheesta:⁸²

Monet rinnastavat jumaluusopin lääketieteeseen, ja näyttää siltä, että he osuvat oikeaan. Parantamistaito pyrkii kahteen päämäärään: ihmisen terveyden ylläpitämiseen ja, jos se menetetään, sen palauttamiseen. Samoin jumaluusoppikin tuntee, mitä sielun sairauksiin tulee, kaksinaisen päämäärän. Se ei vain osoita, miten me pääsemme vapaiksi synnistä, vaan myös sen, millä tavoin me säilymme armon osal-

Gemeinplatz der deutsch-protestantischen 'Politica' auf, ... In ihm verband sich der Protest der Pragmatiker gegen die Philosophen mit der Verurteilung der 'Heiden' durch die lutherische Frömmigkeit, durch die Vorläufer des Pietismus. ... Die Wende ist also gegenüber der Auffassung des Arnisaeus nicht als eine weitere Säkularisierung der 'Politik' aufzufassen, sondern als Rückfall in die undifferenzierte Harmonisierung von Vernunft und Glauben.." *Dreitzel* 1970, 421–422.

⁸⁰ Ks. *Tibi* 1996, 15, 120, 129–130, 311, 360.

⁸¹ Vrt. *Tibi* 1996, 15, 129–130; ks. myös 360. Bassam Tibin kuva islamilaisesta kulttuuripiiristä ja sen historiallisesta kehityksestä on kiistelty. Sitä on kuitenkin pidettävä eurooppalaisittain ajattelevan tiedemiehen, maailmankansalaisen ja tietoisien muslimien yrityksenä ilmeisten tosiasioiden valossa vastata samoihin kysymyksiin, jotka ovat myös tämän artikkelin aihe.

⁸² Tässä lainataan Heikki *Koskenniemen* käännöstä; ks. *Gerhard* 1995, 19.

lisuudessa. Gregoriuksella oli tapana sanoa, että kumpikin parantamistaito, sekä ruumiin että sielun, on Jumalalta; niinpä ne siis tunnustavat yhteisen lähteen.

Lääketieteellä on toiminnalleen tietyt lähtökohtansa: oppi ja kokemus. Näitä sanotaan siitä syystä sen jaloiksi; mikä soveltuu niiden kanssa yhteen, sen se hyväksyy, mikä sen sijaan on niiden kanssa ristiriidassa, sen se hylkää. Vastavasti on jumaluusopilla vankkana ja horjumattomana lähteenään Jumalan sana, profeetalliset ja apostoliset kirjoitukset; sen, mikä on tämän lähteen kanssa sopusoinnussa, se hyväksyy, mikä taas on ristiriidassa sen kanssa, se hylkää.⁸³

Tässä sitaatissa kiinnittää lukijan huomiota kahdenlainen tapa tarkastella todellisuutta, nimittäin *käytännöllis-immanentti* ja *teologis-uskonnollinen*. Uskonnollisissa kysymyksissä *Jumalan Sanalla* on korkein auktoriteetti. Sen sijaan lääketieteessä eli empiirisen maailman tarkastelussa sama asema on *järjellä* ja *kokemuksella*. Koko todellisuus on tosin Jumalan, mutta myös inhimillisellä järjellä on Jumalan hallintavallan alaisuudessa omat tehtävänsä ja oma vapautensa. Myöskään teologian tehtäviä Gerhard ei tunnu määrittävän minkään metafysisen kaavan mukaisesti. Sen sijaan siinä tuntuu *methodisen*, aristotelisesti määräytyvän prinssiippiopin vaikutus.⁸⁴

⁸³ "Qui Theologiam Medicinae conferuntur, et multi sunt, et rem recte explicare videntur. Ut enim duplex Medicinae finis, sanitatem in corpore humano conservare, eandemque amissam recuperare: Ita Theologia, quoad animae morbos, eodem modo duplicem agnoscit finem, ostendit namque non solum, quomodo a peccatis liberemur, sed etiam, quomodo in gratia conservemur. Utraque Medicina, tam corporis, quam animae, a DEO est, dicebat Gregorius: Ergo etiam in autore consentiunt.

Habet Medicina certa sua principia, λόγῳ scilicet καὶ πείρῳ, quae ob id crura quaedam eiusdem appellantur, cum quibus, quod consonum, acceptat; quod dissonum, respuit: Sic Theologia certum et immotum habet principium, verbum DEI Prophetis et Apostolicis scriptis comprehensum, eum quo quoad consentit, acceptat; quod dissentit, respuit." *Gerhard* 1619, Praefatio, 2–3.

⁸⁴ Tästä ks. esim. *Kaftan* 1888, 163–164; *Troeltsch* 1891, 54; *Scharlemann* 1964, 4; *Wallmann* 1980, 387; *Greschat* 1982, 11–12. Analogiasta lääketieteen

3.2. Ihminen Jumalan maailmassa

Pääteoksessaan *Loci theologici* Gerhard sen sijaan soveltaa teologian harjoittamiseen tietoisesti ja runsaasti aristotelista metafysiikkaa.⁸⁵ Siitä huolimatta hänen tarkastelukulmansa on sama kuin edellisessä lainauksessa. Niinpä Gerhard painottaa antropologiassaan, että yhtä ihmistä voidaan tarkastella kahdesta eri näkökulmasta, *filosofisesta* tai *teologisesta* käsin.⁸⁶

Kumpikin tarkastelutapa tosin lähestyy ihmistä *Jumalan kuvana*. Filosofisessa mielessä tämä kuva on Gerhardin mukaan myös syntiinlankeemuksen jälkeen tietystä analogisessa mielessä yhä vielä ihmisessä jäljellä. Ihmisen alkuperäisen Jumala-suhteen vaikutus näkyy jäänteenomaisesti hänen ominaisuuksissaan ja kyvyissään. Niihin kuuluu myös ihmisen vapaus jossakin määrin ratkaista maailmansisäisiä ongelmia.⁸⁷

Teologisesti tarkastellen tämä *imago Dei* on sen sijaan kokonaan kadonnut. Ihmisessä ei ole enää mitään, minkä varaan tai minkä päälle hän voisi uskonnollisessa mielessä rakentaa.⁸⁸

Sen vuoksi, kun todellisuutta tarkastellaan teologisesti, Gerhard antaa filosofialle vain ankarasti rajatun instrumentaalisen roolin. Filosofian tulee palvella teologiaa, jonka hallitseva prinssiippi on Jumalan Sana, kuten Gerhard painottaa teoksessaan *Methodus studii theologici*. Hän varoittaa sellaisesta metodista, joka sekoittaa keskenään teologian ja filosofian.⁸⁹

Tällä kaksijaolla ”maallisen” ja ”uskonnollisen” välillä on kuitenkin metodologiaa syvemmät juuret. Kyse ei ole myöskään vain

ja yhteiskuntatieteen välillä uusaristotelismin puitteissa Gerhardin aikalaisen, Henning *Arnisaeuksen* ajattelussa ks. *Dreitzel* 1970, 116–117.

⁸⁵ Ks. *Vaahtoranta* 1998, 17–18.

⁸⁶ Vrt. esim. Gerhardin myönnitys Flaciukselle *Gerhard* 1863–1875, IX, 93 ja edelleen *Vaahtoranta* 1998, 61–66.

⁸⁷ *Vaahtoranta* 1998, 62–64.

⁸⁸ Ks. esim. *Gerhard* 1863–1875, XI, 103–104 ja *Vaahtoranta* 1998, 66–78.

⁸⁹ Ks. esim. *Gerhard* 1622, II, II, II, 104–111, 123–126.

siitä, että ihminen on synnin tähden kyvytön omin voimin tuntemaan Jumalan oikein⁹⁰ eikä ainoastaan filosofian oikeasta tai väärästä käytöstä,⁹¹ vaan Gerhardin teologian *perusrakenteesta*. Sitä nimittäin määrää lähes sen kaikilla alueilla ajatus *yhdistävästä suhteesta* Äärettömän ja äärellisen välillä, kuten persoonallisessa yhdistymisessä (*unio personalis*) Kristuksen jumalallisen ja inhimillisen luonnon välillä,⁹² salatussa, hengellisessä yhdistymisessä (*unio mystica, unio spiritualis*) Jumalan ja ihmisen välillä⁹³ tai sakramenttaalisessa yhdistymisessä (*unio sacramentalis*) maallisten elementtien ja Kristuksen totisen ruumiin ja veren välillä pyhässä ehtoollisessa.⁹⁴

Jumala yhdistää Kristuksessa itsensä erottamattomasti ihmisyden kanssa, mutta kumpikaan Kristuksen jumalinhimillisen persoonan luonnoista, sen paremmin jumalallinen kuin inhimillinenkään, eivät menetä omaa identiteettiään. Kristuksessa uskova ihminen yhdistyy hengellisesti Jumalaan, mutta silti myös tässä salatussa ykseydessä (*unio mystica*) persoonien, ihmisen ja Kristuksen, kakseus säilyy. Konsekraatiossa ehtoollisleivästä tulee sakramenttaalisesti Kristuksen tosi ruumis, mutta empiirisesti tarkastellen se säilyy substantiaalisesti samana leipänä, joka se oli ennen konsekraatiota.

Aristotelinen metafysiikka ei siis mahdollisista vaikutteista huolimatta näytä määrävän Gerhardin ontologiaa. Ajatus kahden eri suureen ykseydestä siten, että kumpikin säilyttää identiteettinsä ja näiden välinen ”olemisen vaikuttava suhde” (*seinsstiftende Relation*⁹⁵) eivät liene johdettavissa aristoteleen metafysiikasta sinän-

⁹⁰ Ks. esim. *Gerhard* 1863–1875, II, 233; III, 6.

⁹¹ Vrt. *Gerhard* 1622, II, II, II, 104–106.

⁹² Vrt. esim. *Gerhard* 1863–1875, IV, 48–49, 101; ks. myös *Vaahtoranta* 1998, 79–105.

⁹³ Vrt. esim. *Gerhard* 1863–1875, IV, 192, 200; ks. myös *Vaahtoranta* 1998, 243–267.

⁹⁴ Vrt. esim. *Gerhard* 1863–1875, XXI, 69, 90; ks. myös *Vaahtoranta* 1998, 133–153.

⁹⁵ *Schröder* 1983, 71.

sä.⁹⁶ Paremminkin niiden juuret ovat *kristillisessä, inkarnatorisoteriologisesti määräytyneessä trinitaarisessa ontologiassa*.

Jumalan Kolminaisuus on Gerhardille ilmoitettu salaisuus, joka pitää uskoa, mutta jota ei voi tutkia.⁹⁷ Hänen teologialleen on kuitenkin ominaista, että tähän salaisuuteen liittyvä trinitaarinen olemisen tapa tulee esille hänen inkarnatorisoteriologisessa kristologiassaan⁹⁸ ja hänen sakramentteja ja uskoa koskevassa teologiasaan: Pakanatkin voivat tietää ja ymmärtää, että Jumala on *yksi*.⁹⁹ Jumalan *Kolmiyhteisenä* eli sellaisena, joka yhdistää itsessään *ykseyden* ja *kolminaisuuden*, saattaa langennut ihminen kuitenkin oppia tuntemaan ainoastaan Jumalan ihmiseksi tulleen Pojan, jumalihminen¹⁰⁰ Jeesuksen Kristuksen kautta sellaisena, kuin hänet voi Sanassa ja sakramenteissa kohdata totisessa uskossa eli hengellisen yhdistymisen (*unio spiritualis*) kautta.¹⁰¹

Tämä ilmoitetun Jumalan hengellinen, varsinainen tunteminen on siis mahdollista vain uskossa. Luonnollinen Jumalan tunteminen maailman tai ihmisen tarkastelun tai ihmisessä olevien myötäsyttyisten perinoppien avulla¹⁰² antaa synnin tähden väärän kuvan Jumalasta eikä voi olla edes ensimmäinen askelma tiellä kohti Jumalan oikeaa tuntemista Kristuksessa. Maallisissa asioissa ja maailmansisäisesti tarkastellen sen sijaan langennutkin ihminen kykenee järkensä ja moraalinsa avulla toimittamaan oikeita ja hyviä asioita *ihmisten edessä* (*coram hominibus*). Luonnollisen maailmankäsi-

⁹⁶ Vrt. *Hirschberger* 1980b, 222–225; *Schröder* 1983, 167–168, 174.

⁹⁷ Vrt. *Schröder* 1983, 137–138; ks. myös *Gerhard* 1619, Praefatio, 5–7; 1863–1875, III, 2.

⁹⁸ Vrt. myös Schröderin kiinnostavaa Gerhardin *unio*-ontologiaa (*Schröder* 1983, 166–175) ja vanhurskauttavan uskon olemusta koskevaa pohdiskelua (*ibid.*) 66–71.

⁹⁹ Ks. esim. *Gerhard* 1863–1875, III, 6.

¹⁰⁰ *Gerhard* 1863–1875, IV (Exegesis), 282; ks. myös *Gerhard* 1863–1875, IV, 52, 54, 56, 80–82, 94.

¹⁰¹ Ks. *Vaahtoranta* 1998, 106–111 ja esim. *Gerhard* 1863–1875, III, 3, 13, 26, 31, 75–76.

¹⁰² Vrt. *Gerhard* 1863–1875, II, 60.

tyksen ja moraalien mukaan orientoituva jumalakuva johtaa hänet kuitenkin *uskonnollisessa mielessä* (*coram Deo*) harhaan.¹⁰³

Tämä Gerhardin erotus varsinaisen ja epätoden Jumalan tuntemisen välillä suhteellistaa ne filosofiset järjestelmät, joita pyritään käyttämään teologian tai todellisuuden maailmansisäisen, mutta Jumalan vakavasti ottavan tarkastelun instrumentteina. Filosofisten konstruktoiden päälle ei ole mahdollista rakentaa varsinaista, pelastuksen tuovaa teologiaa.¹⁰⁴ Toisaalta Gerhardin näkemys antaa langenneellekin ihmiselle, joka on yhä Jumalan analoginen kuva, suhteellisen vapauden tarkastella ympärillään olevaa luotua todellisuutta.

Tätä inhimillistä maailman tarkastelua leimaa epäilemättä aina kulloinkin käypä filosofinen maailmankuva. Tämä koskee barokkiajan uusaristotelismia, joka instrumentaalisesti käytettynä ja empiiristä todellisuutta kohtaan osoittamansa avoimuuden tähden on ehkä jopa mainettaan parempi.¹⁰⁵ Yhtä hyvin se koskee moderneja filosofisia esiyymmärryksiä.

Gerhardin teologiset perusratkaisut eivät vain yhtäältä tee ihmiselle mahdottomaksi ymmärtää itsestään käsin Jumalaa tai tulla hänen edessään autuaaksi, vaan toisaalta myös Jumalan analogisena kuvana mahdolliseksi etsiä uusia näkökulmia empiiriseen maailmaan. Uskonnollisessa mielessä ihminen on omien voimiensa varassa sidottu omaan epävapauteensa. Maallisessa mielessä hänellä on sen sijaan tietty rajallinen vapaus ja kyvyt tutkia, löytää, luoda uusia ajatusmalleja ja myös rakentaa niiden pohjalta yhteiskuntaa.¹⁰⁶

Tätä tosiasiaa ja sen takana olevaa kaksijakoa ei muuta toiseksi, vaan paremminkin vahvistaa, että tämän etsinnän tulos, *moderni*,

¹⁰³ Ks. *Vaahtoranta* 1998, 62–78.

¹⁰⁴ Sanaa *teologia* käytetään tässä tarkoittamaan 'puhetta Jumalasta' tai 'oppia Jumalasta', ei niinkään samannimistä yliopistollista oppiainetta.

¹⁰⁵ Vrt. esim. *Asendorf* 1990, 88–90; *Dreitzel* 1970, 55–56, 71–72, 82, 86, 427; *Sparn* 1976, 191.

¹⁰⁶ Vrt. *Kantzenbach* 1966, 38: "Daß sich bei dieser Einschätzung der Metaphysik eine für die Entwicklung aufklärerischen Denkens günstige Weichenstellung abzeichnete, ist selbstverständlich." Tosin tässä ei ole puhe Gerhardista, vaan hänen filosofisesta ympäristöstään.

on nykyihmisen silmin katsottuna äärimmäisen ambivalentti saavutus. Esimerkkejä siitä ei tarvitse etsiä kaukaa. Riittää, kun mainitaan kaksi 1900-lukua määrännyttä liikettä, nimittäin nationalismi ja totalitaarinen kommunismi.¹⁰⁷

Nämä vaarat ja vääristymät ovat suorastaan looginen seuraus siitä, millä tavoin Gerhard ymmärtää filosofian ja ilmoitukseen perustuvan Jumalan tuntemisen suhteen: Ihmisen luonnollinen viisaus on *Luojan* lahja *luodulle* eikä siis ihmisen itsensä jumalallinen ominaisuus.¹⁰⁸ Luotuisuuden lisäksi tätä viisautta rajoittaa ja vääristää synti. Sen vuoksi se vaatii alituista jumalallista korrektiivia, joka voi puolestaan syvimmiltään toteutua vain syntisen pelastavassa, elävässä uskonsuhteessa Kristuksen kautta Jumalaan.¹⁰⁹

Missä ihmisen luotuisuus ja synnin aiheuttama radikaali turmelus unohdetaan ja ihminen uskoo olemuksellisessa mielessä omistavansa vapautensa eikä saavansa sitä Jumalan Kristuksessa toimittaman sovituksen perusteella lahjaksi; missä olemukseltaan dialektisestä vapaudesta tuleekin viimeinen, epädialektinen totuus, siellä ovat seuraukset pahimmillaan niitä, joita ihmiskunta on joutunut todistamaan viimeisten veristen vuosisatojen aikana.¹¹⁰ Vapa-

¹⁰⁷ Näihin pitäisi omaa aikaamme ajatellen lisätä yhtäältä ekokatastrofin uhka, toisaalta ihmiselämän ja -arvon polkeminen vapaan abortin ja laajenevaa kannatusta nauttivan armomurhaideologian muodossa, mutta kenties myös ideologiaksi korotettu globaali taloudellinen liberalismi.

¹⁰⁸ Niinpä vaikka Gerhard opettaakin ihmisen koostuvan materiaalisesta ruumiista ja immateriaalisesta, näkyvää maailmaa transsendoivasta sielusta, kuitenkin myös ruumiillista ihmistä – aristotelisesti ilmaisten – *informoiva* rationaalinen sielu on *luotu* entiteetti, joka ei ole osallinen Jumalan olemuksesta; ks. *Vaahtoranta* 1998, 52–55.

¹⁰⁹ Pelkäksi teesiksi jää tässä oletus, että tämä korrektiivi toimii kristillis-pohjaisissa yhteiskunnissa ainakin jossakin määrin silloin, kun valtaosa sen väestöstä on osallinen seurakunnan ulkonaisesta kutsuttujen joukosta ja siihen kuuluvasta Sanan, lain ja evankeliumin julistuksesta. Vaikka vain osa näistä *kutsutuista* olisi myös *valittuja* eli elävässä uskonsuhteessa Jumalaan, myös ”ulkokullattujen” ja jopa kutsuttujen seurakunnan ulkopuolisen yhteiskunnan moraaliin vaikuttaisi seurakunnan ja pyhän, mutta Kristuksessa armollisen Jumalan alituisessa kohtaamisessa toteutuva inhimillisen vapauden syntymä ja sen jumalallinen korrektiivi.

¹¹⁰ Vrt. esim. *Ringeling* 1970, 49–50.

us irtaantuu Vapauttajastaan ja alkaa elää omaa elämäänsä kääntyen lopulta sekä vapauttaan että elämää itseään vastaan. Tämä kehitys on Gerhardin teologian edellytysten valossa tuskin myöskään silloin vältettävissä, kun Jumalaa Luojana ei tosin kielletä, mutta ihmisen kadotettua tilaa ja Kristuksen sovitustyötä korostava usko ja siihen liittyvä kilvoittelu vaihtuvat yleisuskonnollisuudeksi, joka sivuuttaa yhtäältä inhimillisen synnin radikaalisuuden ja toisaalta – johdonmukaisesti – ihmiseksi tulleen Jumalan Ristin ja pyrkii oman luonnollisen ihmisyytensä varassa välittömästi ja myös välittömään yhteyteen Jumalan kanssa.¹¹¹

¹¹¹ Uskonnollisesta holhouksesta vapautetussa valistuksessa havaittavissa oleva taipumus ymmärtää todellisuus monistisesti joko idealistisin (vrt. esim. *Wenke* 1927, 30–33, 37–38; *Dreitzel* 1970, 71; *Pütz* 1978, 188–189; *Hirschberger* 1980b, 407–409, 411, 421–422, 428–432) tai materialistisin etumerkein (ks. esim. *Hirschberger* 1980b, 472, 476, mutta myös *Ringeling* 1970, 49) ihmisen ja hänen vapautensa suhteena toteutuvan, dialektisen eksistenssin sijasta lie-
nee näytellyt tässä kehityksessä omaa osaansa. Siirtymä ortodoksisesta, inkarnatoris-trinitaarista kristinuskon tulkinnasta ja ainakin sen tiedostamattomana taustana olevasta ja siihen liittyvästä ontologiasta – osaltaan kristillisen mystiikan ja pietismin kautta – lopulta monismia lähestyviin ajatusrakenelmiin näyttää olleen vähittäinen ja liukuva; vrt. *Bornkamm* 1975, 151–154.

4. Islamilainen ja kristillinen antropologia suhteessa *moderniin*

Huolimatta vaikeasta maailmantilanteesta ja monista vääristä ennakkoluuloista, jotka osaltaan pahentavat tilannetta, on perusteltua ja hyväksyttävää kysyä, miksi ihmisjärjen vapaus, josta länsimainen *moderni* todistaa niin hyvässä kuin pahassakin, ei ole islamilaisen sivilisaation parissa toteutunut sitä kokonaisuutena leimaavalla tavalla. Voiko islamilaisen kulttuurin haluttomuus tai peräti kyvyttömyys kehittää pysyvää, yhteiskuntaa leimaavaa, globaalia *modernia* sellaisena tai samansuuntaisena, kuin kristillispohjaiset länsimaat sen tuntevat, johtua muiden syiden ohella myös islamin jumalaopista ja siihen liittyvästä antropologiasta?¹¹²

Antiikin filosofia oli jo varhain islamin käytettävissä. Miksi islamilainen puhdasoppisuus hidasti sen vaikutusta tai peräti esti sen?¹¹³ Mikä erottaa tässä suhteessa oikeauskoisen islamin oikeauskoisesta luterilaisuudesta tai yleisemminkin kristillisestä uskosta?

Taustalla saattavat todellakin olla teologiset erot näiden ”abrahamilaisten uskontojen” välillä, sillä *Jumalan ykseys* ymmärretään islamissa toisin kuin kristinuskossa. Yhdistävä suhde yhden, jakamattoman Jumalan kolmen Persoonan välillä ja tämä suhde suoraan rakkauden Jumalan ykseyden olemuksena, kuten kristinuskossa asia saatetaan selittää,¹¹⁴ on islamin Jumalan numeerisen ykseyden ajatuksen näkökulmasta mahdoton.¹¹⁵ Tällöin ’ykseys’ on sovitamattomassa konfliktissa ’moneuden’ kanssa.

¹¹² Tästä kysymyksestä ks. esim. *Wielandt* 1996, 718–720.

¹¹³ Ks. esim. *Tibi* 1996, 120, 129–130.

¹¹⁴ Vrt. esim. *Vaahtoranta* 1998, 47–49, 102.

¹¹⁵ Vrt. esim. *Zirker* 1989, 64; *Schirrmacher* 1994a, 221; Bd 2, 254–256; ks. myös Koraani, Suura 112; 5, 73; 2, 165; 4, 48. Tosin näyttää tässä mainittujen tekstien pohjalta siltä, ettei Muhammad olisi ymmärtänyt oikein kristillistä kolminaisuusoppia; vrt. myös *Khoury* 1993, 130.

Islam pitää myös kiinni Luojan ja luodun silloittamattomasta kvalitatiivisesta etäisyydestä¹¹⁶ eikä sen vuoksi voi kristilliseen tapaan pitää ihmistä *Jumalan kuvana*¹¹⁷ eikä *Jumalan lapsena*.¹¹⁸ Sellainen ajatus asettaisi islamin edellytysten pohjalta sekä Jumalan jumaluuden että hänen ykseytensä kyseenalaiseksi.¹¹⁹ Niinpä myös Jumalan inkarnaatio on islamin kannalta mahdottomuus.¹²⁰ Jumalan Pojan inhimillinen, kärsivä asema Jumalan, Isän edessä Pyhässä Hengessä sotii islamin *Jumalan ykseys* -käsitystä ja Jumalan transsendenttiä, suvereenia majesteettiutta vastaan.¹²¹

Myöskään ihmiskunnan syntien sovittamiseksi ei Jumalan ihmiseksi tuleminen ole tarpeellista. Islamin käsityksen mukaan ih-

¹¹⁶ Vrt. esim. *Bouman* 1989, 2–4, 17–18.

¹¹⁷ Vrt. esim. *Khoury* 1993, 218; *Schirrmacher* 1994b, 249–250; *Bouman* 1989, 4–5, 13.

¹¹⁸ Ks. esim. *Schirrmacher* 1994b, 249–250. Kristillisestä *Jumalan lapsi* -antropologiasta ks. esim. Room. 8.

¹¹⁹ Ihminen on tosin islamin mukaan Jumalan ”tilanhoitaja” maailmassa (vrt. Koraani, esim. Suura 2: 30; ks. myös *Bouman* 1989, 13, 184–189; *Schirrmacher* 1994a, 223–224, 268; *Reissner* 1996, 156), mutta sellaisenakin vain yliveraisen mahdikkaan Jumalan vallan alle alistettu palvelija; vrt. *Khoury* 1995, 160: ”Der Islam ist die Religion der bedingungslosen Hingabe an Gott, der vorbehaltlosen Unterwerfung unter seinen Willen.”; ks. edelleen 218 ja esim. *Bouman* 1989, 3–4, 198, mutta myös 13. Kysymys, kuinka tämä ihmisen asema Jumalan käskynhaltijana maan päällä suhtautuu Jumalan suvereniteettiin ja kaikkivaikuttavuuteen (vrt. esim. al-Ghazālī; *Bauer* 1912, 62–65) ja mitä sillä tarkoitetaan, jää tässä tarkemmin pohtimatta. Vrt. kuitenkin *Bouman* 1989, 13: ”Nun ist Adam der erste Mensch, der zum Statthalter ernannt wird, und das spätere Geschlecht ererbt diese Segnung. Aus beiden Aspekten wird klar, daß die Stukturform der Beziehung Gott – Mensch nicht allein vom Bild des unterworfenen Sklaven geprägt wird, sondern daß dem Menschen auch eine Aufgabe erteilt worden ist.”

¹²⁰ Vrt. *Bouman* 1989, 18: “[...] Allah lehrt den Menschen, was er nicht weiß – oder deutlicher: er belehrt und läßt belehren. Die absolute Transzendenz verbietet unüberhörbar, daß Allah selbst in die Welt käme, um den Menschen zu lehren. Der unüberbrückbare Abstand bleibt gewährleistet, [...]”

¹²¹ Vrt. esim. *Khoury* 1993, 218; *Schirrmacher* 1994b, 249–250.

minen on tosin heikko ja helposti syntiin vieteltävissä,¹²² mutta ei radikaalilla eikä peruuttamattomalla tavalla paha,¹²³ kuten kristinusko ja erityisesti luterilaisuus¹²⁴ ihmisen tilanteen ymmärtää. Edelleen ihmisen synti vahingoittaa islamin käsityksen mukaan enemmänkin synnintekijää itseään ja hänen lähimmäistään kuin Jumalaa, joka ei ole ihmisen satutettavissa.¹²⁵ Ei siis ole mitään, mikä pitäisi sovittaa ihmisen ja Jumalan välillä.¹²⁶

Sen sijaan heikko ja tietämätön ihminen tarvitsee opastusta ja tarpeen vaatiessa helpotuksia yrityksessään vaeltaa oikeaa polkua.¹²⁷ Ihmiselle on tarpeen myös anteeksiantamus Jumalan armollisen suurpiirteisyyden ja rukoilijan vakavan intention tai peräti ansioiden perusteella,¹²⁸ mutta ei Jumalan sijaissovitus Kristuksessa sen äärettömän velan tähden, jota parhainkaan ihminen ei voi maksaa takaisin, niin kuin kristityt asian ymmärtävät.¹²⁹ Islamin teologisten edellytysten pohjalta Jumalan kaiken kattava anteeksiantamus Kristuksen viattoman kärsimisen ja kuoleman tähden sekä Kristuksen välitysvirka Jumalan ja ihmisen välillä ovat siis tarpeettomia.¹³⁰

¹²² Ks. esim. Suura 4:28; vrt. myös *Bouman* 1989, 14–15, 190; *Schirrmacher* 1994a, 258–261, 265–268; *Khoury* 1991b, 515–520; *Hagemann* 1991d, 698–701.

¹²³ Ks. esim. *Bouman* 1989, 15–16.

¹²⁴ Vrt. *Vaahtoranta* 1998, 61–62, 72–78.

¹²⁵ Vrt. esim. Suura 2: 57, 231; 4: 110–112; 17: 7; 29: 40; 39: 53; ks. myös *Schirrmacher* 1994a, 259–260.

¹²⁶ Ks. esim. *Bouman* 1989, 12–18; *Schirrmacher* 1994a, 259–260, 265; ks. myös *Zirker* 1989, 67.

¹²⁷ Vrt. esim. Suura 2: 108, 187, 285–286; 3: 164; 7: 178; 37: 117–118; 48:1–3; 65: 4; ks. myös *Bouman* 1989, 6, 12–15, 18.

¹²⁸ Vrt. esim. Suura 2: 58, 173, 182, 286; 3: 15–17, 31–32, 135, 146–147, 190–195; 4: 48; 5:18; 9:102; 14:10; 26: 50–51, 77–82; 33: 70–71; 39: 53–54; 40: 2–3; 46: 31; 53: 32; 61:10–12; *Bouman* 1989, 151–153, 174–176, 179–180; *Hagemann* 1991d, 698–701; *Schirrmacher* 1994a, 269.

¹²⁹ Ks. esim. *Vaahtoranta* 1998, 79.

¹³⁰ Vrt. *Schirrmacher* 1994a, 266–267. – Kristinuskosta ks. esim. *Vaahtoranta* 1998, 79–82.

Niinpä ainakin oikeauskoiselta islamilta näyttää puuttuvan kristilliseen teologiaan nähden kaksi tärkeää tekijää, joilla saattaa olla merkitystä, kun etsitään syitä siihen, että *moderni* syntyi kristillisen kulttuurin piirissä: Ensinnäkin täytyy islamilaisen käsityksen pohjalta olla vaikeaa yhtäältä tunnustaa ihmisen *täydellinen uskonnollinen epävapaus*, jonka syynä on radikaali synty, mutta toisaalta hänen samanaikainen *maallinen toimintavapautensa*.¹³¹ Islamista puuttuu myös mahdollisuus nähdä, että tämän vapauden juuret – se siis toteutuu ihmisen olemisessa *Jumalan kuvana* Luojaansa vastapäätä ja *Jumalan lapsena* Isänsä kanssa kasvokkain¹³² – ovat Jumalan Kolminaisuudessa ja Kristuksen kahden luonnon persoonallisessa yhdistymisessä. Islamin jumalaoppi ja antropologia eivät salli ajatusta, jonka mukaan armahdettu syntinen elää ja toimii Kris-

¹³¹ Vrt. kuitenkin Bouman 1989, 180: "Sie [die koranische Anthropologie] steht immer unter der Gefahr, von der numinosen Allmacht Gottes erstickt zu werden, doch lässt diese Allmacht immer wieder der menschlichen Entscheidung genügend Spielraum, eine gegenseitige Beziehung entstehen zu lassen." Islamin pohjalta lienee mahdollista ajatella ihmisen olevan *sekä* uskonnollisessa *että* maallisessa mielessä osaksi vapaa toimimaan oikein Jumalan palvelijana hänen opastustaan seuraten. Tämä suhteellinen vapaus ei kuitenkaan ole sitä kristinuskon tapaan ymmärrettynä *radikaalilla tavalla pahan ihmisen lahjoitettua vapautta*, joka perustuu *jumalattoman vanhurskauttamiseen* Kristuksessa, eikä ihmisellä ole *vapautetun lapsen*, vaan lopulta kuitenkin *alistuneen palvelijan* suhde Jumalaan; vrt. Bouman 1989, 13–14: "Uns ist diese Superiorität Adams sowohl aus der Genesis Erzählung als auch aus der jüdischen Tradition wohlbekannt. Und doch fällt der entscheidende Unterschied sofort aus. Nirgendwo hat der Koran in den Adamsgeschichten den Vers Genesis 1, 26: 'Lasset uns Menschen machen nach unserem Bilde, uns ähnlich', die über die Kreatur auf der Erde herrschen sollen. In dieser Perspektive ist das Statthaltersein Adams nicht mehr als ein schwacher Abglanz der Genesisidee, und zwar bewußt vollzogen, weil mit dem Grundgedanken der absoluten Andersartigkeit und Unvergleichbarkeit Gottes auf keinerlei Weise vereinbar. Hier haben wir den ersten Ansatz eines Leitmotivs gefunden, das uns von nun an weiterhin beschäftigen wird, und zwar, daß Allah in seinem Handeln mit der Schöpfung an entscheidenden Stellen nie die Initiative aus der Hand gibt und den Menschen zu einem völlig anerkannten Gesprächspartner werden läßt."

¹³² Myös islam tuntee *elävän, vastavuoroisen suhteen* ihmisen ja Jumalan välillä. Se on kuitenkin toisin määräytynyt kuin kristillinen käsitys ihmisestä Jumalan kuvana ja lapsena; vrt. Bouman 1989, 5, 12–14; 102–103, 174–177.

tuksessa sovitetun Jumalan ”kasvojen valkeudessa” vapaasti ja vastuullisena *yhdessä Kristuksen kanssa*, yhdistyneenä Pyhässä Hengessä häneen, Jumalan ihmiseksi tulleeseen Poikaan.¹³³ Nämä erot islamilaisessa ja kristillisessä jumalakuvassa ja siihen nivoutuvassa antropologiassa saattavat olla yksi syy siihen, että tämän vapauden sekulaarit, mutta myös ambivalentit implikaatiot,¹³⁴ jotka leimaavat läntistä modernia, eivät ole kehittyneet tai kehittyvät vain vaivoin islamilaisella maaperällä.

¹³³ Totuuden nimissä pitäisi sama kysymys, joka tässä on tehty islamille, esittää myös koskien erilaisten *kristillisten tunnustusten* vaikutusta niitä ympäröivään kulttuuriin ja yhteiskuntaan. Mitä merkitsevät tässä suhteessa erot esimerkiksi kolminaisuusteologiassa ja kristologiassa? Tarkastelu tulisi ulottaa koskemaan myös ”abrahamilaisten uskontojen” ja niiden kulttuuripiirin ulkopuolista maailmaa. Esimerkiksi *Japanin* uskonnollisuuden ja sivilisaation suhde olisi tässä suhteessa kiinnostava tutkimuskohde.

¹³⁴ Vrt. Jürgen *Habermasin* puhe ”Glauben und Wissen” hänelle myönnetyn Saksan kirjakauppojen pörssiyhdistyksen rauhanpalkinnon luovuttamisen yhteydessä 2001 (F.A.Z. 15.10.2001, nro 239, 9; ks. myös *Vaahtoranta* 2002)!

III. Luterilainen messu ja moskeijan rukoushetki

Kristillinen ja islamilainen jumalanpalvelusyhteisö Jumalan ykseyden näkökulmasta tarkasteltuina – yritys tehdä oikeita kysymyksiä*

1. Johdanto

Sekä kristinusko että islam pitävät itseään *monoteistisinä* uskontoina. Niin kristityt kuin muslimitkin sanovat uskovansa *yhteen* Jumalaan.¹³⁵ Muodollinen yksimielisyys kätkee kuitenkin erimielisyyden itse 'Jumalan ykseys' -käsitteen sisällöstä: muslimien on vaikea hyväksyä kristittyjen oppia yhden Jumalan kolminaisuudesta.

* Artikkelin perustuu kirjoitukseen ”Die christliche und islamische Gottesdienstgemeinde im Blick auf die Lehre von der Einheit Gottes – ein Versuch, richtige Fragen zu stellen.” – Trinitäts- und Christusdogma. Ihre Bedeutung für Beten und Handeln der Kirche. Festchrift für Jouko Martikainen, hrsg. von Jobst Reller und Martin Tamecke. Studien zur orientalischen Kirchengeschichte, 12. Münster 2001. 103–128.

¹³⁵ Kristinuskosta ks. esim. *Athanasiuksen uskontunnustus*, BSLK, 28–30 ja Johann Gerhard (*Gerhard* 1863–1875, III, 86); islamista ks. esim. *Al-Ghazālī* (*Bauer* 1912, 8); *Khoury* 1995, 121–122. Johann Gerhardista kristinuskon edustajana ks. alla; *Al-Ghazālī* merkityksestä islamilaisessa traditiossa ks. *Bauer* 1912, 1.

Tähän problematiikkaan liittyy myös kysymys Jeesuksen Kristuksen jumaluudesta.¹³⁶

Kummankin uskonnon ja niiden välisen suhteen ymmärtämisen kannalta olisikin tärkeää selvittää niiden edustaman muodollisen monoteismin sisältö. Se puolestaan vaatisi kattavaa ja syvälistä tekstianalyysia, johon tämän kirjan käsillä olevan luvun puitteissa ei ole mahdollisuuksia. Sen sijaan seuraavassa pyritään lähestymään kummankin uskonnon käsitystä Jumalan ykseydestä tarkastelemalla niiden *jumalanpalvelusta* ja siihen osallistuvan *jumalanpalvelusseurakunnan struktuuria* sekä *rakennuksia* ynnä ympäristöä, joissa jumalanpalvelukseen kokoonnutaan. On nimittäin perusteltua olettaa, etteivät niitä määrää ainoastaan maantieteellis-kulttuuriset ja historialliset tekijät,¹³⁷ vaan että niissä ilmenee myös jotakin kummankin uskonnon jumalakäsityksestä.¹³⁸

Valitusta näkökulmasta ja esityksen rajoista johtuen islamin ja kristinuskon suhteen tarkastelu on tässä esityksessä yksinkertaistavaa ja luonnoksenomaista. Kristillisen opin osalta sen tuloksia pyritään todentamaan osittain sekä kokemuksen että jo tehdyn tutkimustyön¹³⁹ avulla. Islamista puhuttaessa ne pitää ymmärtää ainoastaan yrityksinä tehdä edes jossakin määrin oikeita kysymyksiä tulevia tutkimuksia varten ja hedelmällisen uskontokeskustelun pohjaksi.

¹³⁶ Ks. esim. *Schirrmacher* 1994b, 247–257; *Khoury* 1995, 84; ks. myös esim. Suura 5, 17.

¹³⁷ Vrt. esim. *Scharabi* 1996, 794–797.

¹³⁸ Vrt. esim. *Wegman* 1979, 13.

¹³⁹ Ks. erityisesti *Vaahtoranta* 1998.

2. Islamilainen ja kristillinen jumalanpalvelusseurakunta

2.1. Islam

Olisi uskallettua väittää, että seuraavassa kuvatut jumalanpalveluskäytännöt ja rukoukseen kokoontunutta seurakuntaa koskevat huomiot olisivat sellaisenaan sovellettavissa koko islamilaiseen *ummaan* kaikkine sen pienimpinekin ryhmittymineen. Sunnalaismuslimien enemmistöä koskien voidaan kuitenkin puhua tietyistä yhtenäisyydestä. Sen tähden länsimais-kristillisen vieraan kokemukset saksalaisen moskeijan sunnalaisessa perjantairukouksessa¹⁴⁰ ovat suurimmaksi osaksi sovellettavissa samanlaisiin rukoushetkiin maailmanlaajuisessa islamilaisessa yhteisössä.

Mikä tässä islamilaisessa jumalanpalveluksessa kiinnittää Jumala-käsityksestä kiinnostuneen ulkopuolisen vierailijan huomiota? Jos unohdetaan rituaalinen peseytyminen moskeijan sisäänkäynnin tuntumassa, kenkien riisuminen moskeijaan astuttaessa, rakennuksen arkkitehtoninen kauneus ja yleisesti ottaen harras tunnelma ja tarkastellaan jumalanpalvelustilan mittasuhteita, rakennetta ja koristelua sekä erityisesti itse uskovien seurakuntaa ja sen jumalanpalvelusta – nähdäänkö silloin jotakin siitä, millä tavoin islamin käsitys Jumalan ykseydestä mahdollisesti poikkeaa vastavasta kristillisestä opista?

Jos vierailija antaa katseensa vaeltaa kauniissa tilassa, hän huomaa pian sen, minkä hän on jo aikaisemmin kirjoista oppinut: Moskeijassa ei ole seinien koristeina kuvia, vaan ainoastaan äärimmilleen tyylieltyä arabiankielistä kirjoitusta.¹⁴¹ Yhdessä moskeijan kokonaisarkkitehtuurin kanssa tämä koristelu synnyttää arabian kieltä taitamattomassa vierailijassa vaikutelman häntä *ympäröivistä* ornamenteista, sillä moskeijan sisätilalla ei ole selkeää horisontaalista suuntaa. Se tuntuu arkkitehtonisessa mielessä olevan paremminkin ylös- kuin eteenpäin ja enemmän avaruudellisesti kuin

¹⁴⁰ Vrt. Korani, suura 62, 9; *Schirmacher* 1994a, 153.

¹⁴¹ Ks. esim. *Schirmacher* 1994a, 153.

menneisyydestä tulevaa ja tulevaa kohti kulkevaa aikajatkumoa ajatellen järjestynyt.¹⁴²

Sitten vierailija huomaa jotakin, joka näyttää puhuvan hänen ensimmäistä vaikutelmaansa, moskeijan pysähtynyttä ajattomuutta ja tilan vertikaalista suuntautuneisuutta vastaan: yhdessä moskeijan seinistä on pieni syvennys, *rukousnurkka*.¹⁴³ Sen merkitys ei hänelle kuitenkaan selviä pelkän ulkonaisen tarkastelun avulla, vaan hänen pitää odottaa, kunnes seurakunta on kokoontunut ja rukouspalvelus alkaa.

Rukoushetkeen osallistujia on jo tulossa moskeijaan. Yksin tai pienissä ryhmissä miehet astuvat sisälle, tervehtivät toisiaan ja istuvat matolle. Vierailija on vaistoavinaan syvää ystävyyttä muutamien rukoukseen kokoontuneiden miesten kesken. Jollakin heistä on pieni poika mukanaan. Joku rukoilee, joku katselee ympärilleen, kun edessä jo aletaan saarnata.¹⁴⁴

Tunnelma on leppoisa. Jokainen näyttää istuvan siellä, missä mieli tekee, eikä ketään näytä häiritsevän, että saarnan aikana yhä lisää uskovia astuu moskeijaan sisälle. Turhia jännittämättä, syviin ajatuksiin vaipuneina tai silloin tällöin naapurin kanssa pari sanaa vaihtaen miehet syventyvät saarnaan. Siinä määrin kuin vierailija ymmärtää jotakin puhutusta kielestä, hän uskoo kuulevansa kehoituksia elää siivosti, välttää pahaa eli sitä mikä on kiellettyä ja valita hyvä eli se, mikä on käskettyä.¹⁴⁵

¹⁴² Ks. myös *Scharabi* 1996, 797: "Vielleicht sollte man abschließend fragen: Was ist 'islamisch' und was ist 'orientalisch'? [...] Dabei spielt das 'Zeitgefühl' im Orient und damit auch im Islam eine bedeutende Rolle. Die altägyptische, altiranische und mesopotamische Kunst kennt keine 'Entwicklung' im abendländisch-neuzeitlichen Sinne. So hat man ein anderes historisches Bewußtsein, bei dem die Vergangenheit als Teil der Gegenwart angesehen wird. Ist es im islamischen Orient von heute dabei geblieben? Oder hat sich etwas geändert?"

¹⁴³ *Heine* 1991d, 538; *Schirmacher* 1994a, 153.

¹⁴⁴ Ks. *Schirmacher* 1994a, 154.

¹⁴⁵ Vierailija on lukenut, että perjantaisaarnat voivat käsitellä myös poliittisia aiheita; ks. *Khoury* 1991a 286; *Schirmacher* 1994a, 154. Tällä kertaa niin ei kuitenkaan näytä tapahtuvan.

Kristillisen seurakunnan parissa kasvanutta vierailijaa hämentää yllättävä tunne: yhtäältä ja vastoin hänen odotuksiaan islamilainen rukoukseen kokoontunut yhteisö tuntuu tutulta. Toisaalta siinä on jotakin, mikä on hänelle syvästi outoa ja vierasta.

Pian hän löytää syyn jälkimmäiseen vaikutelmaan: Saarnaa kuuntelemassa on ainoastaan miehiä ja poikia. Kokonaiset perheet puuttuvat. Naiset ja tytöt ovat joko jääneet kotiin ja pitävät rukouksensa siellä tai istuvat miehistä erotettuina parvella tai saman moskeijan toisessa huoneessa. Joskus naiset rukoilevat myös samassa tilassa miesten kanssa, mutta miesten takana.¹⁴⁶

Sitten seurapuhetta muistuttava saarna loppuu. Samalla kuva leppoisisasta kokouksesta muuttuu. Nyt alkaa varsinainen rukoushetki. Istuva seurakunta järjestäytyy uudelleen. Niin kuin vierailija on televisiosta monet kerrat nähnyt, miehet asettautuvat matolle riveihin. He istuvat jalkojensa päällä tiiviisti toistensa vieressä, viivasuora rivi toisensa jälkeen, ja kaikki katsovat samaan suuntaan. Oikean rukoussuunnan kohti muslimien pyhää kaupunkia, Mekkaa, osoittaa heille rukousnurkka, jonka tarkoitusta vierailija vähän aikaisemmin pohti. Siinä siis on sen tehtävä!¹⁴⁷

Muuten seinä on tyhjä, jos edellä mainitut ornamentit unohdetaan. Myöskään kauniisti koristellussa rukousnurkassa ei ole koris-

¹⁴⁶ Ks. *Schirrmacher* 1994a, 152. Moderni islamilainen, englanninkielinen, sekä läntistä julkisuutta että muslimeja ajatellen julkaistu (vrt. *Nasseef* 1987, X-XI) ensyklopedia *Muhammad; Encyclopaedia of Seerah* pitää naisten oikeutta osallistua miesten tavoin islamin opetukseen uskontonsa sitovan traditi-
on mukaisena. Se näyttää kuitenkin tarkoittavan naisille erillisissä ryhmissä annettavaa opetusta; ks. *Qutb* 1987, 482–483. (Selvittämättä jää tässä, onko kirjoittaja *Ustad Muhammad Qutb* sama henkilö kuin tunnettu islamisti *Sayyid Qutb*; vrt. *Perho* 2001, 271–275.) – Mielenkiintoisen tiedon tarjoaa *Die Welt* – verkkolehti 21.3.2005. Sen uutisen (Dietrich *Alexander*: ”Weibliche Vorberterin provoziert die islamische Welt”) mukaan amerikkalainen profes-
sori Amina *Wadud* on islamilaisen maailman vastalauseista huolimatta toiminut imaamina rukoushetkessä, johon osallistui sekä miehiä että naisia. Vielä mielenkiintoisemmaksi uutisen tekee tieto, jonka mukaan kaksi egyptiläistä, kirjoittajan mukaan arvostettua muftia olisivat *Al Arabiyya* -televisioaseman haastattelussa antaneet tällaiselle käytännölle periaatteellisen suostumuksen-
sa, mikäli ”seurakunta” hyväksyisi sen. (Mitä tässä tarkoitetaan *seurakunnal-
la*, jää epäselväksi.)

¹⁴⁷ *Heine* 1991d, 538; *Schirrmacher* 1994a, 150, 153.

teiden lisäksi kuvaa eikä esinettä, johon hartautta harjoittavat muslimit katsoisivat. Voitaneen puhua *abstraktista* rukoussuunnasta.¹⁴⁸

Itse rukoushetki toimitetaan tarkan kaavan mukaisesti *imaamin* eli esirukoilijan¹⁴⁹ johdolla. Uskovaiset polvistuvat, taivuttavat itsensä maahan saakka, katsovat kaikki aivan samalla tavalla oikealle ja vasemmalle, miehet suorissa riveissään.¹⁵⁰

Katsojassa tämä herättää vieraannuttavan vaikutelman yksilöitymättömästä, yhtenäisestä kollektiivista, ikään kuin jäsentymättömästä ruumiista.¹⁵¹ Myöskään esirukoilija ei muuta tätä vaikutelmaa toiseksi. Hän on yksi kollektiiviseen ruumiiseen integroituva jäsen.¹⁵²

Ja pian on rukoushetki pidetty. Se ei kestä kauan. Miehet erka-nevat toisistaan ja palaavat takaisin meluisalle kadulle ja arkipäivän puuhiin. Vain vierailija jää hetkeksi moskeijaan ja miettii koke-maansa. Häntä ihmetyttää, ettei perjantairukous ollut juurikaan ulkopuolista puoleensa vetävä, ettei siinä ollut mitään ”maagista”, kuten olisi voinut odottaa tai pelätä, että yhtäältä kaikki oli niin ”raitista”¹⁵³ – mutta toisaalta vierasta ja outoa, varsinkin näky pelkistä miehistä¹⁵⁴ rukoilemassa kohti tyhjää seinää, otsa lattiaan painettu-na.

¹⁴⁸ Vrt. *Schirmacher* 1994a, 153.

¹⁴⁹ Vrt. esim. *Heine* 1991d, 538.

¹⁵⁰ Vrt. *Schirmacher* 1994a, 150–155; ks. myös *Khoury* 1991a 282–284.

¹⁵¹ Vrt. myös *Qutb* 1987, 482: ”According to the *Qur’anic* Injunctions all devo-tional acts (*ibadat*) should be offered in congregation. All worship (*ibadah*, such as prayer, *zakat*, *hajj*) are performed collectively.” *Bürgel* 1991, 43: ”Die Teilhabe an der Allmacht, die wir als den eigentlichen Wesenskern, die Grunderfahrung muslimischen Daseinsgefühls erkannt haben, erhält ihre volle Bedeutung und Realität erst in der Gruppe. Die islamische Gemeinde ist verbunden durch ihre Nähe zu Gott und die daraus resultierende Nähe zueinander.”

¹⁵² Vrt. *Heine* 1991d, 536; *Khoury* 1991a 285–286; *Schirmacher* 1994a, 154.

¹⁵³ On selvää, että vierailu esimerkiksi suufikonventissa antaisi erilaisen kuvan islamista, kuten kaiketi myös rukoushetki radikaalimuslimien parissa.

¹⁵⁴ Olisi kiinnostavaa tietää, millä tavoin miehet ja naiset sijoittuisivat toisiinsa nähden moskeijassa edellä kuvatussa (ks. viite 147), kaiketi yksittäisiä ko-

2.2. Kristinusko

Vierailtuaan yhdessä eurooppalaisessa moskeijassa ei ulkopuolisen tarkkailijan pidä kuvitella oppineensa kaiken erilaisista islamilaisista jumalanpalveluksista ja niihin eri puolilla maailmaa ja erilaisissa kulttuurikonteksteissa kokoontuvista seurakunnista. Vielä rajatummin hänellä on lupa sanoa jotakin lopullista kaikkia kristittyjä koskien vierailtuaan yhdessä kristillisessä jumalanpalveluksessa tai hengellisessä tilaisuudessa jossakin satunnaisessa kirkossa tai rukoushuoneessa kristillisten kirkkojen, tunnustuskuntien ja ryhmittymien koko maailmanlaajuisen kirjjon keskellä. Siitä huolimatta useimmilla kristillisillä kirkoilla ja tunnustuskunnilla on monien erojen ohella joitakin yhteisiä tai ainakin toisiaan lähestyviä piirteitä, joiden voidaan katsoa jossakin määrin edustavan koko kristikuntaa. Ja kuten islamista puheen ollen voi tarkastelija myös kristinuskoon perehtyessään välttää sen äärisuuntauksia ja valita tutkimuksiaan varten maltilliseen sunnalaiseen rukoushetkeen verrattavan kristillisen vaihtoehdon.

Sen tähden tässäkin valitaan kristilliseen jumalanpalvelukseen ja siihen kokoontuvaan seurakuntaan tutustumista varten kohtuullisen konservatiivi luterilainen seurakunta. Erityisen hyvin tähän tarkoitukseen soveltuu pohjoismainen luterilaisuus, koska siinä luterilaisreformatorinen perinne liittyy – jopa maallista kulttuuria leimaavalla tavalla – sekä keskiaikaisen läntisen kristikunnan traditioon ja rakenteisiin että vanhaan ja uuteen pietismiin.¹⁵⁵ Lisäksi erityisesti Suomen luterilainen kirkko elää monin paikoin läheisessä kontaktissa kreikkalaisortodoksiseen kirkkoon.

Niinpä pohjoismaisen, konservatiivin luterilaisen jumalanpalvelusseurakunnan tarkastelu tarjoaa näkökulman sen omaa kon-

keiluja lukuun ottamatta edelleen hypoteettisessa tilanteessa, jossa esirukoilija olisi nainen, mutta rukoilijat sekä miehiä että naisia.

¹⁵⁵ Vrt. esim. *Lindhardt* 1983, 28, 30–32, 50–51, 70–71, 73, 168–173.

tekstia laajempaan kristittyjen yhteisöön.¹⁵⁶ Sitä koskevia havaintoja voidaan jossakin määrin soveltaa myös muihin kristillisiin seurakuntiin ja kirkkoihin. Luterilaisesta jumalanpalveluksesta ja seurakunnan järjestyksestä seuraavassa sanotun ajatellaankin tietyin varauksin koskevan koko kristikuntaa tai ainakin sen suurta enemmistöä.

Uskontososiologisesti ja -fenomenologisesti luterilainen sunnuntaijumalanpalvelus on verrattavissa islamilaiseen perjantain rukoushetkeen. Kummassakin astuu yksityinen uskonnonharjoitus – rukous,¹⁵⁷ kotihartaus¹⁵⁸ – viikoittain julkisesti esille. Kumpaan tapahtumaa voidaan pitää uskovaan enemmän tai vähemmän koskevana velvollisuutena¹⁵⁹ tai luterilaiselle kristitylle ainakin suositeltavana tapana toteuttaa Dekalogin kolmatta käskyä ja uskonpuhdistaja Martti *Lutherin* sille antamaa selitystä.¹⁶⁰

Kuitenkin jo ennen astumistaan pyhäamuna kirkkoon vierailija huomaa olennaisen eron perjantairukouksen ja kristillisen jumalanpalveluksen välillä: kaupunki on hiljainen, toisin kuin perjantaina puolenpäivän aikoihin. Modernin eurooppalaisen yhteiskunnan yrityksistä huolimatta kristittyjen viikoittainen juhlapäivä on yhä ainakin periaatteessa myös vapaapäivä niissä maissa, joiden kulttuuria leimaa kristillinen perinne.¹⁶¹ Islamilaisissa tai sellaisissa

¹⁵⁶ Vrt. *Simojoen* mielenkiintoiset pohdinnat suomalaisen vanhaluterilaisen pietismin tunnustuksellis-kirkollisesta merkityksestä, mutta myös sen mahdollisista ekumeenisista ulottuvuuksista; *Simojoki* 1989, 246–249.

¹⁵⁷ Islamissa periaatteessa viisi kertaa päivässä; *Schirrmacher* 1994a, 149.

¹⁵⁸ Martti *Luther* on painokkaasti suositellut kolmea päivittäistä rukoushetkeä (ks. esim. *Iso Katekismus*; BSLK, 557, 5–26), mutta välttää tekemästä tästä rukousjärjestyksestä ehdottomasti sitovaa uskonnollista velvollisuutta. (Vanhasta kirkosta ks. *Wegman* 1979, 29–30.) Silti niin aamu- ja iltarukous kuin ruokarukouskin kuuluvat yhä vielä, kuten myös säännöllinen raamatunluku ja Katekismuksen kertaaminen (vrt. esim. *Simojoki* 1989, 241–243), elävään luterilaiseen – mutta eivät suinkaan *ainoastaan* luterilaiseen – hengelliseen perinteeseen.

¹⁵⁹ Islamista ks. *Khoury* 1991a 285; *Schirrmacher* 1994a, 152.

¹⁶⁰ Ks. *Vähä Katekismus*; BSLK, 508, 5–6.

¹⁶¹ Siinä se kulkee juutalaisuuden jalanjäljissä.

maissa, joiden julkista elämää islamilainen enemmistö määrää, tilanne on toinen. Ei vain Euroopassa, missä islam uskonnollisena vähemmistönä tuskin voisi menestyksekkäästi vaatia perjantaita yleiseksi vapaapäiväksi, vaan myöskään islamilaisessa maailmassa mahdollinen viikoittainen vapaapäivä¹⁶² ei suinkaan välttämättä ole perjantai.¹⁶³

Luterilainen kirkko, johon vierailija astuu, näyttää rakennuksena yhtä yksiselitteisesti sakraalirakennukselta¹⁶⁴ kuin moskeija. Samalla useimmat kirkot ovat hiukan toisenlaisia kuin moskeijat. Tässä suhteessa olennaista ei ole, että moskeijassa on minareetti ja kirkossa torni tai että kirkossa kaikuvat kellot, minareetista taas sähköisesti vahvistettu rukouskutsu. Tärkeämpää on havaita, että kirkkorakennuksen sisätila on toisin järjestäytynyt kuin moskeijan vastaava tila.

Kaiketi useimmat perinteelliset pohjoismaiset luterilaiset kirkot ovat pitkänomaisia, suorakaiteen muotoisia rakennuksia. Monet niistä ovat myös niin sanottuja ristikirkkoja. Jälkimmäisten pohjapiirustuksessa toisensa leikkaavat kaksi suorakaidetta muodostavat keskenään ristin.

Kristikunta tuntee myös keskuskirkon.¹⁶⁵ Silti siinäkin on *alttari*,¹⁶⁶ ja joka tapauksessa ainakin läntisen kristikunnan piirissä kirkkorakennusten sisätila on useimmiten ja mahdollisesta holvauk-

¹⁶² Vrt. *Schirrmacher* 1994a, 223: "[...] so existiert bis heute in der islamischen Welt kein wöchentlicher Ruhetag für Mensch und Tier."

¹⁶³ Vrt. *Antes* 1982, 46; *Khoury* 1991a 285; *Schirrmacher* 1994a, 152, 223.

¹⁶⁴ Tämä koskee erityisesti vanhoja kirkkorakennuksia. Oman tutkimuksensa aihe kristinuskon ja islamin suhteen kannalta olisi, miksi *moderni kirkkoarkkitehtuuri* ei useinkaan puhu kaikille ymmärrettävää arkkitehtonista kieltä eikä kirkko siis "näytä kirkolta" (mainion esimerkin tästä tarjoaa kuva 6 kirjassa *Distel* 1933; "ymmärrettävällä arkkitehtonisella kielellä" ei tässä tarkoiteta vanhojen kirkkorakennusten kopioita; vrt. *Distel* 1933, 13) tai miksi moderneissa kirkoissa usein vältetään figuratiivista taidetta ja valitaan sen sijaan abstrakteja ilmaisumuotoja.

¹⁶⁵ Vrt. esim. *Kunze* 1949, 124–129, 133–134; moderneista esimerkeistä ks. esim. *Distel* 1933, 79, 86–90.

¹⁶⁶ Vrt. *Distel* 1933, 79.

sesta ja tilan korkeudesta huolimatta enemmän horisontaalisesti kuin vertikaalisesti järjestetty. Se johtaa *ovelta alttarille*.¹⁶⁷

Altтари seisoo usein kirkon itäiseen seinään rajoittuvalla korotetulla lattialla.¹⁶⁸ Hiukan siitä sivussa ja tarkastelijaa lähempänä on korkealle sijoitettu saarnastuoli. Moderneissa kirkoissa se on usein samalla tasanteella alttarin kanssa. Jos tarkastelija istuu kirkonpenkkiin tai tuolille, myös modernissa keskuskirkossa hänen katseensa kohdistuu alttariin ja saarnastuoliin.

Moskeijassakin on saarnastuoli,¹⁶⁹ ja tilan vertikaalisen rakenteen ohella siinä on vaistottavissa heikko, abstrakti horisontaalinen suunta. Alttaria moskeijasta ei kuitenkaan löydy. Niinpä perinteellinen kristillinen kirkko on moskeijaa selvemmin paitsi horisontaalis-ajallisesti, myös *dialektisesti* järjestetty. Jo itse kirkkotila viittaa *vastapäätä* olemiseen ja siihen liittyvään *kohtaamiseen*.¹⁷⁰

Kirkossakävijän looginen tie vie kirkkotilan omaa järjestystä noudattaen ovelta alttarille. Alttarilla hän voi kohdata krusifiksin eli kuvan ristiinnaulitusta Kristuksesta, usein suuren, avatun Raamatun,¹⁷¹ sunnuntaiamuna ehtoollisvälineet ja palavia kynttilöitä. Yleensä vanhempien luterilaisten¹⁷² kirkkojen alttarintakaisella seinällä riippuu myös suuri alttarikuva, tai sitten kirkossa kävijä näkee

¹⁶⁷ Jos Kunzen teesi pitää paikkansa, heijastaa keskuskirkko parhaiten vanha-kirkollisen liturgian intentionaalista keskusta, eukaristiajuhlaa. Toinen alkukristillisen seurakunnan spiritualiteetin duktus oli sen eskatologisesti motivoitu suuntautuneisuus; vrt. *Kunze* 1949, 28–30, 51–61, 64–66, 129–135; ks. kuitenkin myös *Wegman* 1979, 46.

¹⁶⁸ Vrt. *Distel* 1933, 12, mutta myös 79!

¹⁶⁹ *Schirmacher* 1994a, 153.

¹⁷⁰ Vrt. *Distel* 1933, 10, 12–13; vanhasta kirkosta ks. *Kunze* 1949, 48–49. Radikaalireformatorisesta rukoushuoneesta tai myös reformoidusta kirkosta saattaa puuttua alttari. Sitä korvaa yleensä kateederi tai saarnastuoli, joka on alttarin tavoin sijoitettu *vastapäätä* seurakuntaa; vrt. *Distel* 1933, 9, 12–13.

¹⁷¹ Evankeliumikirjan merkityksestä vanhassa kirkossa ks. *Kunze* 1949, 49–50.

¹⁷² Toisin kuin kaiketi useimpien reformoitujen; lyhyesti klassisen luterilaisen ja kalvinistisen tradition eroista kuvakysymyksessä ks. *Stirm* 1977, 216–218; *Arvidsson* 1987, 34–35, 39; *Vaahtoranta* 1997, 67–68.

siellä lasimaalauksen, joka kuvaa kristillistä pelastushistoriaa, esimerkiksi Kristuksen kirkastumista,¹⁷³ hänen rukoustaan Getsemanessa¹⁷⁴ tai ylösnousemestaan pääsiäisaamuna.¹⁷⁵ Monessa myöhäiskeskiaikaisessa pohjoismaisessa luterilaisessa kirkossa havainnollistetaan Jeesuksen ristinkärsimyksiä valtavan triumfikrusifiksin avulla. Se riippuu kirkon katosta kuorin kynnyksellä ja muodostaa ikään kuin portin alttaritilaan.

Tämä jumalanpalvelustilan rakenne näyttää vierailijan silmissä sopivan yhteen sekä sunnuntaiaamuna yhteen kokoontuvan seurakunnan että sen viettämän luterilaisen messun kanssa. Ensimmäisenä vierailija kiinnittää huomionsa jo ennestään tuttuun asiaan: Kirkkoon tulee niin miehiä kuin naitakin. He asettuvat ilmeisesti ilman mitään erityistä suunnitelmaa tai järjestystä eri puolille kirkkoa istumaan. Kirkkoon tulee myös perheitä, isiä ja äitejä lapsineen, nuoria omana ryhmänään ja vanhempia rouvia yksinään.

Vierailija kuitenkin muistaa, kuinka hänen tuntemansa vanhat seurakuntalaiset puhuvat vielä ”naisten puolesta” ja ”miesten puolesta” kirkossa. Itse asiassa yhä vielä näyttää kirkkoon tulevan avio-
pareja, jotka asettuvat istumaan eri puolille keskikäytävää, joko sen pohjoiselle tai eteläiselle puolelle.

Siis myös kristikunta tuntee sukupuolten välisen erottelun saman seurakunnan sisällä!¹⁷⁶ Kyllä, mutta myös siinä tapauksessa, että vielä noudatetaan tätä jo lähes unohtunutta tapaa, miehet ja naiset istuvat kummatkin omana ryhmänään, mutta silti *kaikki yhtä kaukana alttarista*. He eivät ole kirkossa toistensa edessä tai takana, eivät myöskään toinen toisistaan eristettyinä, vaan *vierekkäin*. Vaikka pidettäisiin kiinni perinteellisestä ajatuksesta, jonka mukaan ”miesten puoli” eli kirkon eteläinen sivusta on arvokkaampi kuin pohjoinen ”naisten puoli”, silti niin miesten kuin naistenkin *etäisyys alttarille on sama*.

Kahden eri sukupuolen yhdessäolo, mutta myöskään seurakunnan näkyvä jakaantuminen miehiin ja naitiin ei yhtäältä näytä häi-

¹⁷³ Matt. 17: 1–9.

¹⁷⁴ Matt. 26: 36–42.

¹⁷⁵ Matt. 28: 1–8.

¹⁷⁶ Tästä erotuksesta vanhassa kirkossa ks. *Kunze* 1949, 64, 67–68, 101.

ritsevän seurakunnan yhteyttä ja ykseyttä, mutta ei toisaalta poista alttarin ja muun kirkkotilan välistä arkkitehtonista dialektiikkaa. Seurakunnan dialektinen rakenne tulee myös toisella tavalla näkyviin, sillä edestä käsin ei vain pidetä valmistavaa saarnaa, vaan koko liturgiaa leimaa vastavuoroisuus viranhaltijan, seurakunnan *palvelijan* ja itse seurakunnan välillä.¹⁷⁷

Pastori seisoo vastapäätä seurakuntaa, seurakunta on pastoria vastapäätä, ja nämä kaksi käyvät eräänlaista keskustelua. Tässä pohjoismaisessa kirkossa enimmäkseen istutaan ja vain silloin tällöin seistään. Muualla luterilaisten parissa ja ylipäätään kristikunnassa saatetaan yhtäältä polvistua, toisaalta rukoilla seisten.¹⁷⁸ Täällä, missä alttari on perinteelliseen tapaan¹⁷⁹ seinässä kiinni, seurakunnan palvelija laulaa tai lukee yhdessä seurakunnan kanssa rukouksen tai ylistyslaulun alttariin päin katsoen. Muuten hän on kääntynyt seurakuntaa kohti, puhuttelee sitä, tervehtii sitä, ja seurakunta vastaa ja tervehtii puolestaan pastoria.

Pastori on tässä kirkossa aina mies. Tarkkailija tietää, että Suomen evankelisluterilaisessa enemmistökirkossa hyväksyttiin naispappuus vasta vuonna 1986 ja että konservatiivit luterilaiset kristityt vastustavat sitä yhä. Heidän mukaansa perinteellisessä paimenen viran rajaamisessa miesten tehtäväksi ei ole kysymys naisten yhteiskunnallisista oikeuksista eikä niiden epäamisestä, ei ylipäätään *moraa*lin piiriin kuuluvasta, vaan *teologisesta* kategoriasta.¹⁸⁰

¹⁷⁷ Vrt. *Distel* 1933, 12–13.

¹⁷⁸ Vanhan suomalaisen rukoilevaisen liikkeen parissa polvistutaan (ks. *Simojoki* 1989, 238–241) sekä seuroissa että jumalanpalveluksen aikana. Esimerkiksi Saksan Itsenäisen evankelisluterilaisen kirkon (*Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche*) liturgian kuluessa sekä polvistutaan (synnintunustukseen ja konsekraation aikana sekä – suomalaiseseen tapaan – ehtoollisella alttarin ääressä) että rukoillaan seisten.

¹⁷⁹ Tällä tarkoitetaan pohjoismaalais-luterilaista perinnettä, mutta ei vanhan kirkon liturgisia käytäntöjä (niistä ks. esim. *Kunze* 1949, 38, 55, 107; *Klauser* 1974, 233).

¹⁸⁰ Asiaa koskevasta argumentaatiosta ennen naispappeuden hyväksymistä Suomessa ks. esim. *Herran käsky. Asiatietoa naispappeuskysymyksestä, toim. Anssi Simojoki. Helsinki 1984.*

Tietämättä itsekään miksi, myös konservatiivin luterilaisen jumalanpalveluksen vieras kokee, että naispappi alttarilla rikkoisi jotakin siitä, mitä hän tuntee jumalanpalvelusta tarkkaillessaan. Yhä etenevässä messussa näyttää olevan kysymys ennen kaikkea molemminpuolisesta antamisesta ja saamisesta,¹⁸¹ mutta aloite on ilmeisesti paimenella – tai sillä, mitä hän virassaan edustaa. Selkeimmin hän kokee tämän pyhällä Ehtoollisella, kun pastori antaa kommunikanteille leivässä ja viinissä Kristuksen ruumiin ja veren, kuten luterilaiset uskovat.¹⁸²

Ehtoollisen vietossa tulee näkyviin myös jumalanpalveluksen ajallisen ja tilaa koskevan rakenteen yhteenkuuluvaisuus. Messu alkaa syntien tunnustamisella ja johtaa rukouksen, ylistyksen ja saarnan myötä sekä ajassa että tilassa yhä eteenpäin, alttaria, sakramentaalis-ruumiillista Kristus-yhteyttä kohti.¹⁸³ Ehtoollinen näyttääkin olevan jumalanpalveluksen huipentuma,¹⁸⁴ mutta samalla sen päätös yhdessä kiitosrukousten ja siunauksen kanssa. Niin – pastori puhui saarnassaan ehtoollisesta Jumalan taivaallisen valtakunnan hääaterian ennakointina.¹⁸⁵

Jumalanpalvelusvieras lähtee kirkosta seurakunnan väkevän veisuun ja urkujen pauhun vielä soidessa hänen mielessään. Sitäkin, veisuuta ja soittoa, hän jäi islamilaisessa perjantairukouksessa kaipeamaan. Kotiin kävellessään hän miettii, millä tavalla nämä kaksi jumalanpalvelusyhteisöä, sunnalais-islamilainen ja luterilais-kris-

¹⁸¹ Vrt. myös *Wegman* 1979, 13.

¹⁸² Ks. esim. *Schmalkaldenin uskonkohdat*, BSLK 450, 14 – 451, 2.

¹⁸³ Itse asiassa uuden ajan pitkänomainen luterilainen kirkko yhdistää itsessään kaksi Kunzen (vrt. edellä) mainitsemaa alkukristillisen spiritualiteetin duktusta, nimittäin yhtäältä Kristuksen ja hänen valtakuntansa eskatologisen odotuksen ja siitä seuraavan vaeltavan tai purjehtivan seurakunnan suuntautuneisuuden (vrt. *Kunze* 1949, 28–30, 51) ja toisaalta seurakunnan aktuaalisen, sakramentaalisen kohtaamisen sen läsnä olevan Herran kanssa alttarin ääressä. Eskatologisesta 'ei vielä' ja sakramentaalisesta 'jo nyt' tulee alttarille astuttaessa yksi kokonaisuus. (Vrt. myös *Wegman* 1979, 46.)

¹⁸⁴ Vrt. esim. *Kunze* 1949, 49.

¹⁸⁵ Vrt. myös *Vaahtoranta* 1998, 149–150.

tillinen, ilmaisevat kummankin uskonnon käsitystä Jumalan ykseydestä.

3. Jumalan ykseys islamilaisessa ja kristillisessä jumalanpalvelusseurakunnassa

3.1. Kristinusko

Tarkastelen kysymystä, missä määrin ja millä tavalla islamilainen ja kristillinen Jumala-käsitys leimaavat niiden jumalanpalvelusta ja seurakunnan rakennetta, aloittamalla kristinuskosta. Raamatun ja luterilaisten tunnustuskirjojen ohella kysymystä reflektoidaan Johann *Gerhardin* (1582–1637) teologian taustaa vasten. Gerhard oli yksi luterilaisen ortodoksian merkittävimmistä edustajista.¹⁸⁶ Silti – tai sen vuoksi – hän saattaa luonnehtia luterilaisuutta kristikunnan ”keskustaksi”.¹⁸⁷ Hän argumentoi periaatteessa raamatullisesti, mutta samalla pitäen silmällä sekä patristista että keskiaikaista traditiota,¹⁸⁸ ja pääteoksensa *Loci theologici* -alkuteoksen esipuheessa¹⁸⁹ hän motivoi dogmaattisen työskentelynsä ennen kaikkea kirkon oikeauskoista kristologiaa ja kolminaisuusoppia uhkaavilla vaaroilla.¹⁹⁰ Juuri nämä opit ovat tunnetusti keskeisiä kiistakysymyksiä keskusteluissa muslimien ja kristittyjen välillä. Näistä syistä *Gerhardin* teologia soveltuu hyvin yritykseen verrata kristillistä Jumalaoppia vastaavaan islamilaiseen oppiin.

Yleisen kristillisen uskon mukaisesti Gerhard opettaa Jumalan Kolmiyhteyttä.¹⁹¹ Että Jumala on *yksi*, sen saattavat hänen mukaansa myös pakanat tietää ja ymmärtää. Jumalan *Kolmiyhteys* on sen sijaan

¹⁸⁶ Ks. *Vaahtoranta* 1998, 15–17.

¹⁸⁷ Ks. *Fischer* 1723, 458–459.

¹⁸⁸ Vrt. *Vaahtoranta* 1992, 162–163, 170–172, 176; *Vaahtoranta* 1998, 17, erit. viite 14.

¹⁸⁹ *Gerhard* 1863–1875, Epistola dedicatoria, IX–XII.

¹⁹⁰ Tästä ks. *Vaahtoranta* 2004a, 109–111.

¹⁹¹ Ks. esim. *Gerhard* 1863–1875, III, 1–2.

salaisuus, josta ihminen voi ainoastaan Jumalan erityisen ilmoituksen perusteella päästä osalliseksi.¹⁹²

Gerhard tosin myöntää, että uskova kristitty voi löytää Jumalan Kolminaisuuden analogioita luodun maailman piiristä. Ne eivät kuitenkaan kykene vakuuttamaan niitä epäuskoisia, jotka eivät usko Jumalaan sellaisena, kuin Raamattu hänet ilmoittaa.¹⁹³ Luodun maailman olosuhteet eivät sellaisinaan tarjoa ihmiselle portaita tietämättömyydestä varsinaiseen, pelastavaan Jumalan tuntemiseen.¹⁹⁴

Nämä tiedon tikapuut on syntiinlankeemus ihmiseltä kaatanut. Jumala puhtaassa jumaluudessaan on siis ihmisen tavoittamattomissa muussa mielessä kuin salattuna Luojana, maailman ja elämän ylläpitäjänä sekä syntisen finaalisesti tuhoavana tulena.¹⁹⁵ Ihminen ei voi itsestään käsin eikä luodun maailman edellytysten varassa oppia tuntemaan Jumalaa korkeimpana Hyvänä eikä puhtaana Rakkautena.¹⁹⁶ Sen sijaan hänellä, Jumalan vihan alaisella tuomitulla, on edessään ikuinen rangaistus, joka ei silti kykene sovittamaan hänen ääretöntä syyllisyyttään.¹⁹⁷

Syy ihmisen kyvyttömyyteen löytää Jumala Rakkautena ei siis johdu esimerkiksi vain Luojan ja luodun välisestä metafysisestä etäisyydestä, vaan ihmisen radikaalista pahuudesta, joka kätkee syntiseltä kokonaan Jumalan varsinaisen olemuksen. Ihmisellä ei ole myöskään mahdollisuuksia itse poistaa peitettä Jumalan kasvoilta. Oman itsensä varaan jätettynä hän jää väärin jumalakäsitystensä vangiksi ja sellaisena, langenneena luotuna, Jumalan pelastavan rakkauden ulkopuolelle.¹⁹⁸

Ihmisen pelastuminen tästä toivottomasta tilanteesta on mahdollista ainoastaan, jos ihmisen sijasta Jumala tekee aloitteen, tulee

¹⁹² *Gerhard* 1863–1875, III, 6.

¹⁹³ *Gerhard* 1863–1875, III, 26, 28, 31.

¹⁹⁴ Ks. *Vaahtoranta* 1998, 47–78.

¹⁹⁵ Vrt. *Vaahtoranta* 1998, 75–78.

¹⁹⁶ Vrt. *Vaahtoranta* 1998, 47–50.

¹⁹⁷ Vrt. *Vaahtoranta* 1998, 75–78.

¹⁹⁸ Ks. *Vaahtoranta* 1998, 47–78.

ihmiseksi ja yhdistää yhdessä Persoonassa toisistaan erotetut eli jumaluuden ja ihmisyyden sekä ottaa Jumalana ja ihmisenä kärsiäkseen ihmisille kuuluvan synnin rangaistuksen. Tämän Jumala on tehnyt Pojassaan Jeesuksessa Kristuksessa, joka tuli ihmiseksi, otti syyttömänä kantaakseen ihmisten synnit ja ristinkuolemassa lopulta syntisten sijasta kärsi niistä heille määrätyn rangaistuksen.¹⁹⁹ Kuolleista nousseena jumalihmisenä, joka ilmoittaa itsensä Sanassa ja sakramenteissa,²⁰⁰ hän on nyt syntisille ainoa mahdollinen tie Kolmiyhteisen Jumalan, Isän ja Pojan ja Pyhän Hengen tuntemiseen.²⁰¹ Kristuksen pyhän elämän ja sijaiskärsimyksen perusteella ihminen sovitetaan uskon kautta Jumalan kanssa. Hän yhdistyy hengellisesti Kristukseen ja oppii tuntemaan Jumalan sellaisena, kuin hän todellisuudessa on, nimittäin rakkautena. Kadonneesta syntisestä tulee Jumalan lapsi.²⁰²

Ihminen voi siis kohdata Jumalan varsinaisella, pelastavalla tavalla ja puhuakin hänestä oikein ainoastaan ihmiseksi tulleen eli Kristuksessa. Sen tähden on selvää, ettei Gerhard tunne sinänsä, sellaisenaan argumentoitavissa olevaa kolminaisuusoppia, vaan se on epistemologisesti aina kytketty *kristologiaan* eli siten myös oppiin Kristuksen kahdesta, inhimillisestä ja jumalallisesta luonnosta. Tämän inkarnatoris-kristologisen kytköksen vuoksi Jumalan Kolminaisuudesta puhuminen on aina myös epistemologisessa suhteessa *ihmisyyteen*.

Itse asiassa kristityt uskovat ihmisen olevan alun perin luotu *Jumalan kuvaksi*.²⁰³ Gerhardin mukaan ihmisen todellinen olemus ennen lankeemusta toteutui *vanhurskaana, yhdistävänä suhteena* Jumalan ja ihmisen välillä. Ihmisen *unio cum Deo* täydellisesti luodun ihmisyyden, tai oikeammin: ihmisyyden *toteutui* tässä vanhurskauden määräämässä yhdistymisessä.²⁰⁴

¹⁹⁹ Vrt. *Vaahtoranta* 1998, 79–105.

²⁰⁰ Ks. *Vaahtoranta* 1998, 125–159.

²⁰¹ Ks. *Vaahtoranta* 1998, 79–115; vrt. myös *Cerhard* 1863–1875, III, 3, 76–77.

²⁰² Ks. *Vaahtoranta* 1998, 48–49; 249–267, 286–289; vrt. myös 1. Joh. 3: 1–2.

²⁰³ Vrt. Gen 1, 27.

²⁰⁴ Vrt. *Vaahtoranta* 1998, 55–60.

Uskonnollisessa eli sanan *varsinaisessa merkityksessä* tämä Jumalan kuva ihmisessä on kuitenkin syntiinlankeemuksen seurauksena kokonaan tuhoutunut.²⁰⁵ Toisessa, immanentissa merkityksessä, ihmisyyden on sen sijaan yhä voimassa. Luotuna olentona ihminen on Gerhardin mukaan *analogisessa mielessä* vielä syntiinlankeemuksen jälkeenkin heikko muistuma alkuperäisestä Jumalan kuvasta, joskin pahasti vääristyneellä tavalla. Hänen kyvyissään, kuten rajoitetussa vapaudessa tehdä immanentissa mielessä hyvää, on vielä jäänteitä hänen alkuperäisen määräytyneisyytensä vaikutuksista jäljellä.

Uskonnollisessa mielessä eli Jumala-suhteen ja sen uudistumisen kannalta nämä jäänteet ovat kuitenkin merkityksettömiä, jopa syntiä.²⁰⁶ Tämä ihmisen tila lankeemuksen jälkeen vastaa hänen kyvyttömyyttään luontaisten kykyjensä varassa oppia tuntemaan Jumalaa varsinaisella, pelastavalla tavalla. Vastaavasti ihmisen sovittaminen uudelleen uskon kautta Jumalaan ja siitä seuraava Jumalan varsinaisen kuvan uudistuminen liittyy hänen mahdollisuuteensa oppia tuntemaan Jumala pelastavana rakkautena.

Synnin tuhoama *unio* uudistuu kasteen ja uskon kautta. Pyhä Henki, Jumalan persoonallinen Rakkaus, yhdistää syntisen Kristuksessa Jumalaan. Uusi pelastava, Kristuksen kautta toteutuva, Jumalan ja ihmisen välinen yhdistävä rakkauden suhde puolestaan heijastaa Jumalan ykseyttä hänen trinitarisessa olemisessaan – niin on Gerhardin käsitys ihmisestä Jumalan kuvana aivan ilmeisesti ymmärrettävä.²⁰⁷

Uskon kautta ihmisessä toteutuva *varsinaisen Jumalan kuvan kertakaikkinen*, mutta samalla salattu, sakramentaalinen uudistuminen, jonka Gerhard asiallisesti yhdistää uudestisyntymään,²⁰⁸ merkitsee myös Jumalan ihmisessä ilmenevän *analogisen kuvan alkavaa, vähittäistä korjaantumista*: Jumalan analoginen kuva tulee maallisessa elämässä, uskovan suhteissa lähimmäisiin ja maailmaan ainakin aavistuksenomaisesti havaittavaksi hänen uudistuneissa

²⁰⁵ Ks. *Vaahtoranta* 1998, 47–78.

²⁰⁶ Ks. *Vaahtoranta* 1998, 66–78.

²⁰⁷ Vrt. *Vaahtoranta* 1998, 102, 286–290; ks. myös *Bailey* 1963, 241.

²⁰⁸ Vrt. *Vaahtoranta* 1998, 249.

ominaisuuksissaan, joiden esikuva on itse Kristus pyhässä ihmisyydessään.²⁰⁹

Voisiko tämä käsitys vanhurskautetun ihmisen olemisesta kolmiyhteisen Jumalan kuva kristologisesti määräytyneessä yhdistävässä suhteessa Jumalaan²¹⁰ ja sen inhimillisestä analogiasta luomakunnassa avata joitakin näkökulmia niiden ongelmien ratkaisemiseen, joita konservatiivis-luterilaisen jumalanpalveluksen tarkkailija jäi suomalaisen kirkon parvella pohtimaan? Voisiko se auttaa vastaamaan kysymykseen, onko mahdollista, ettei vain kristillisen jumalanpalvelusseurakunnan rakenne, vaan myös kirkkoarkkitehtuuri tai jopa länsimainen viikkojärjestys heijastaisivat jollakin tavoin kristillistä käsitystä Jumalan ykseydestä, vaikka kristillisen perinteen vaikutukset olisivatkin tiedostamattomia useimmille niistä, joita ne koskevat ja joihin ne yhä vaikuttavat?

Jo Vanhassa testamentissa perustellaan *sapattikäskyä* sillä, että myös Jumala lepäsi saatettuaan luomisen työn päätökseen.²¹¹ Ihmiseen sovellettuna se sisältää oletuksen ihmisestä Jumalan kuvana.²¹² Luterilaisessa perinteessä painotetaan kuitenkin lepopäivän *pyhittämistä* eikä niinkään lepoa viikon rasitusten jälkeen.²¹³ Silti, vaikkei suoraan viitattaisikaan siihen, että sunnuntai, kristillinen lepopäivä,²¹⁴ on myös *dies dominica*²¹⁵ eli Kristuksen ylösnousemisen

²⁰⁹ Vrt. *Vaahtoranta* 1998, 268–273, 289–291.

²¹⁰ Ks. *Vaahtoranta* 1998, 289–290.

²¹¹ Ks. esim. 2. Moos. 20: 8–11.

²¹² Vrt. 1. Moos. 1: 27.

²¹³ Vrt. esim. *Vähä Katekismus*; BSLK 508, 7–8; *Iso Katekismus*; BSLK 580, 10–586, 22, erit. 584, 16–29. Olisi mielenkiintoista ja tarpeellista selvittää, missä määrin tämä ilmeisesti loputtoman energisen työmyyrän, tohtori *Lutherin* (vrt. *Iso Katekismus*, BSLK 581, 3–14!) painotus on rasittanut seuraavien vuosisatojen luterilaista pareneesia ja johtanut siihen, että myös sunnuntaista on vanhassa luterilaisessa kristillisyydessä tullut eräänlainen, joskin *hengellinen* työpäivä ankarine velvollisuuksineen ja että sen luonne Jumalan lahjaksi antamana lepopäivänä, jota tosin vietetään ja jota voidaan oikein viettää ainoastaan Jumalan kasvojen valkeudessa, on jäänyt piiloon.

²¹⁴ Sunnuntain kehityksestä kristilliseksi lepopäiväksi ks. esim. *Wegman* 1979, 31.

pelastushistoriallinen muistopäivä,²¹⁶ viittaa luterilaisittain ymmärretty lepopäivän pyhittäminen Jumalan Sanalla²¹⁷ ja Herran Pyhän ehtoollisen viettämisellä ihmisessä uudistuvan Jumalan kuvan eli ihmiseksi tulleen ja ylösnousseen Kristuksen kautta toteutuvan uuden, vanhurskaan Jumala-suhteen toteutumiseen.

Juuri Sana ja sakramentit ovat nimittäin ne Jumalan välineet, joissa ja joiden kautta Pyhä Henki vaikuttaa pelastavan *union* ja myös pitää sitä yllä.²¹⁸ Lankeemuksen jälkeisessä todellisuudessa Sanan ja sakramentin harjoituksessa Jumalan edessä (*coram Deo*) viikoittain vietetty lepopäivä viittaa Kolmiyhteisen Jumalan olemukseen rakkautena, joka sai hänet inkarnaatiossa asettumaan yhdistävään, pelastavaan suhteeseen langenneen, inhimillisen luotuisuuden kanssa²¹⁹ voidakseen armonvälineiden kautta uudistaa kadonneen kuvansa ihmisessä. Ihmisen ”lepo” Jumalan kasvojen edessä edellyttää Jumalan ennalta käyvää ”työtä” niin luomisessa kuin lunastuksessakin. Ihmisen kannalta se on lepoa hyödyttömistä ”laintöistä”, joista ei ole uudistamaan sitä Jumalan kuvaa, jonka ihminen voi saada vain lahjaksi.

Pelkkä lepo ei lankeemuksen jälkeen tätä lahjaa kuitenkaan anna ihmiselle eikä sellaisenaan toteuta Jumalan kuvaa ihmisessä. Sen voi toteuttaa vain lepo *Jumalassa* eli uskossa Kristukseen. Tämä usko taas voi syntyä ja pysyä yllä ainoastaan Sanan ja sakramenttien yhteydessä, sillä niissä Kristus on läsnä ja vaikuttaa Pyhän Hengen kautta.

Kuten jo edellä²²⁰ varovasti oletettiin, perinteellinen kirkko-arkkitehtuuri ja jumalanpalveluksen rakenne havainnollistavat ilmeisesti paitsi seurakunnan vaellusta kohti historian eskatologista täyttymystä ja Kristuksessa toteutuvaa yhdistävää kohtaamista Juma-

²¹⁵ Vrt. Ap. t. 1: 10; Wegman 1979, 23; vrt. kuitenkin myös (ibid.), 31–32.

²¹⁶ Myös tässä yhteydessä painotetaan ”kristityn evankelista vapautta”; vrt. *Iso Katekismus*, BSLK 580, 40–581, 31.

²¹⁷ Ks. esim. *Iso Katekismus*, BSLK 583, 26–584, 29.

²¹⁸ Vrt. CA, Artikkel V, BSLK 58, 1–7.

²¹⁹ Vrt. *Vaahtoranta* 1998, 48–60; 79–86; 102–104.

²²⁰ Ks. luku 2.2.

lan kanssa, myös itse yhdistymisen toteutumista ennen kaikkea alttarin sakramentissa. Että se on mahdollista ainoastaan Jumalan historiassa tapahtuneiden pelastustekojen ja viime kädessä ihmiseksi tulleen Kristuksen sovitustyön perusteella ja hänen kauttaan – siitä kertovat inhimillisellä kielellä kaikuvan Jumalan Sanan sekä leipään ja viiniin sitoutuneen, ihmiseksi tulleen Jumalan uhriruumiin ja veren ohella kirkossa olevat pelastushistorialliset *kuvat*, erityisesti alttaritaulu.

Jumalanpalveluksessa toteutuvan Kristuksen ja seurakunnan kohtaamisen kontekstiin asettuu myös *urkujen ja kuoron* paikka seurakunnan takana: ei vain seurakunnan veisuu, vaan myös kuorolaulu ja urkumusiikki ovat liturgisesti ajatellen osa seurakunnan uskovaa vastausta Jumalan Sanaan.²²¹

Tämä luterilaisen kristillisen jumalanpalveluksen olemukseen seurakuntaa ja yksittäistä uskovaa Jumalaan yhdistävän suhteen mukaisesti kuuluva antaminen ja vastaanottaminen²²² ilmenevät myös saarnaviran tehtävässä. Papinviralle, kuten suomalaisessa ja pohjoismaisessa kontekstissa sanotaan, on luterilaisessa perinteessä ominaista, ettei papin²²³ eli seurakunnan saarnaajan, sakramenttien

²²¹ *Sariola* 1986, 105–106. Että juuri musiikki, jota on vaikea määritellä aineen, ajan ja paikan kategorioissa, mutta joka on silti ”ruumiillista” ja *täyttää* ajan ja paikan, on erityisesti luterilaisuudelle ominainen taidemuoto, saattaa muiden syiden ohella perustua ajatukseen seurakunnan mystisestä yhdistymisestä sen Pään kanssa ja Pyhästä Hengestä persoonallisena rakkauden siteenä ihmisenä ja Jumalana läsnä olevan Kristuksen ja hänen hengellisen ruumiinsa välillä (vrt. *Vaahtoranta* 1997, 67–77; ks. myös *Vaahtoranta* 1998, 102, 259). Mielenkiintoinen kysymys on, missä määrin musiikin erilainen painoarvo alkuperäisessä reformoidussa ja luterilaisessa traditiossa (vrt. *Sariola* 1986, 47–48) johtuu teologisista, varsinkin kristologisista eroista näiden tunnustuskuntien välillä.

²²² Jumalan Sana ja sakramentit, seurakunnan rukous ja ylistys.

²²³ Sana ‘pappi’ juontanee juurensa kreikan kielen sanasta ‘papás’, mahdollisesti kuitenkin vanhojen germaanisten sanojen *pfaffe* ja *pfaffo* (vrt. Duden, Band 7: *Pfaffe*) välityksellä. Sitä käytetään sekä seurakunnan paimenta että uhripappeutta (vrt. esim. latinan *sacerdos*) tarkoittavassa merkityksessä. Vaikka se, kuten myös sen ruotsinkielinen synonyymi ‘präst’, (vrt. saksan *Priester* tai englannin *priest*) kertookin yhdessä esimerkiksi tiettyjen kirkollisten juhlapyhien kanssa, että pohjoismaainen luterilaisuus jatkaa keskiajan läntisen kirkon perinnettä monessa kohdin selvemmin, kuin keskieuroppa-

hoitajan ja paimenen virka erota häntä laadullisesti muista uskovaista. Kaikki kastetut, jotka uskovat Kristukseen, ovat Jumalan ”kuinkaallinen papisto”.²²⁴

Uskova seurakunta harjoittaa kuitenkin papillista virkaansa erityisesti sillä tavoin, että se valitsee keskuudestaan palvelijoita Sanan ja sakramenttien viran hoitajiksi.²²⁵ Itse saarnavirka on silti jumalallinen järjestys, jonka Jumala on asettanut.²²⁶ Niinpä viran haltijan tehtävänä ei sitä hoitaessaan ole myöskään edustaa itseään uskavana, vaan Kristusta, joka on Sanassa ja sakramenteissa läsnä ja toimii Pyhässä Hengessä uskon syntymiseksi seurakunnassa.²²⁷

Sen vuoksi saatetaan joskus myös luterilaisessa perinteessä nimittää seurakunnan paimenta, vaikkakin vain instrumentaalisessa mielessä, seurakunnan ”isäksi”.²²⁸ Silti kaikki uskovat seurakunta-

lainen protestantismi, ne eivät sanan toisesta, ekvivookkisesta merkityksestä huolimatta kirkollisessa käytössä tarkoita ”messupappeutta”. Sana ’präst’ perustunee saksan sanan ’Priester’ tavoin alunperin kreikankielen sanaan πρεσβυτερος (”vanhin”) eikä siis uhripappeutta tarkoittavaan käsitteeseen ἱερευς; vrt. *Berger* 2005, 37 ja erityisesti (ibid.): ”Keine einzige frühchristliche Gemeinde bezeichnet ihre Amtsträger mit dem heidnischen Wort für ’Priester’. Das katholische Priestertum kommt der Sache nach und der deutschen Bezeichnung nach aus dem Presbyterat.”

²²⁴ 1 Piet. 2: 9; Gerhardista ks. esim. *Gerhard* 1662 A, V, 20; Lutherista ks. *Stein* 1974, 204.

²²⁵ Vrt. De potestate, BSLK 491, 69; 478, 24; Gerhardista ks. *Vaahtoranta* 1998, 196–197. Klassisessa luterilaisuudessa on ilmeisesti juuri tämän nähty olevan olennaisen tärkeä yhteisen pappeuden tehtävä. Uudemmassa – myöskään luterilaisessa – pietismissä ei sen sijaan likikään aina ymmärrettäne saarnaviran välttämättömyyttä etabloituneessa seurakunnassa (tästä ks. *Gerhard* 1863–1875, XXIII, 74); vrt. kuitenkin *Simojoki* 1989, 241.

²²⁶ Vrt. esim. CAV, BSLK 58.

²²⁷ Vrt. Apologia VII, 28; BSLK 240, 40–45; ks. myös (ibid.) XIII, BSLK 294, 12–13; Gerhardista ks. *Vaahtoranta* 1998, 176–182.

²²⁸ Vrt. *Gerhard* (1863–1875, XXIII, 26): ”4. Itemque *patres* 2. Reg. 6. v. 21. quae appellatio repetitur in N.T. 1. Cor. 4, v. 15. Gal. 4, v. 19. non solum honoris causa, sed etiam quia per verbum spirituales Deo filios generant, instrumentaliter scilicet, quo sensu et respectu etiam *se ipsos et auditores suos salvare* dicuntur, 1.Tim. 4, v. 16.” Epäilemättä määre ’instrumentaalinen’ kuuluu tässä asiallisesti yhteen Matt. 23:9 kiellon kanssa: ”Ja isäksenne älkää

laiset, seurakunnan pappi mukaan lukien, ovat pohjimmiltaan samanarvoisia sisaruksia keskenään.²²⁹ ”Äidin” rooli on puolestaan itse seurakunnalla.²³⁰ Samalla ”uskovien hengellinen äiti” on neitsyt eli ”Kristuksen morsian”.²³¹

Uskon syntymisen näkökulmasta katsottuna tämä seurakunnalle kuuluva neitseellisen äidin tehtävä on kokonaan passiivinen. Vanhurskauttaminen on yksin Jumalan teko ja lahja Kristuksessa Sanan ja sakramenttien kautta eikä jätä tilaa minkäänlaiselle inhimilliselle yhteistyölle. Toisaalta juuri tämä Jumalan yksinvaikuttavan rakkauden ”kohde” eli passiivinen seurakunta on se väline, jota käyttäen Jumala tekee Pyhässä Hengessä pelastavan työnsä maailmassa, varsinkin²³² siten, että hän antaa seurakunnan

kutsuko ketään maan päällä, sillä yksi on teidän Isänne, hän, joka on taivaissa.” Gerhardin eksegeesiä voisi ehkä tulkita näin: Jeesus ei kiellä tässä sen paremmin biologisen kuin seurakunnankaan isän *virkaa*, mutta viittaa samalla kummankin instrumentaalisuuteen. Sen paremmin biologisessa kuin hengellisessäkään mielessä ei nimittäin yhdelläkään ihmisellä ole itsessään valtaa luoda eikä antaa maallista eikä hengellistä elämää. Se valta on yksin Taivaallisella Isällä, joka jakaa sitä instrumentaalisessa mielessä isän viran hoitajille tahtonsa ja sääntämyksensä mukaan. Silti niin perheessä kuin seurakunnassakin on niitä, jotka virkansa puolesta ovat ”suurimpia” (vrt. Matt. 23:11) ja joilla on Uuden testamentin monessa kohdin todentama seurakunnallinen virka, mutta jotka ovat pohjimmiltaan veljiä ja sisaria veljien ja sisarten joukossa (vrt. Matt. 23:8) ja joiden tulee virkansa hoidossa ”olla teidän palvelijanne” (Matt. 23:11).

²²⁹ Vrt. Mt. 23: 8–10.

²³⁰ Vrt. *Gerhard* 1863–1875, XXIII, 26; *Vaahtoranta* 1998, 198–199; ks. myös *Iso Katekismus*, BSLK 655, 2–8. Vanhasta kirkosta vrt. *Kunze* 1949, 26–27.

²³¹ Ks. *Vaahtoranta* 1998, 286–298 ja esim. *Iso Katekismus*, BSLK, 655, 42.

²³² ... mutta ei *ainoastaan*. Jos uudempi pietismi onkin yhtäältä usein unohtanut saarnaviran, jota luterilainen ortodoksia korostaa, vähätellyt sitä tai ollut suorastaan pappisvihamielistä, se on aivan oikein nostanut esille kristittyjen yhteisen pappeuden, jonka kautta Jumala toimii uskon syntymiseksi ja kasvamiseksi myös ilman saarnaviran välitystä esimerkiksi yksityisen uskon todistuksen ja veljellisen lohdutuksen kautta. Johann *Gerhardkin* edellyttää, että saarnavirka on tosin välttämätön jo syntyneessä, valmiissa seurakunnassa, mutta itse seurakunnan syntyprosessin kuluessa tilanne on toinen ja antaa myös luterilaisen ortodoksian kontekstissa tilaa yhteiseen pappeuteen perus-

kutsua itselleen Sanan palvelijoita²³³ ja näiden valittujen, kutsuttujen ja virkaansa vihittyjen pappien palveluksen kautta.

Jos ajatellaan kuvaa seurakunnasta uskovien neitseellisenä äitinä, jos ajatellaan, että jumalanpalveluksessa Kristus on ihmisenä²³⁴ ja Jumalana läsnä ja kirkastaa itsessään Jumalan lapsille näiden taivaallisen Isän rakastavat kasvot ja jos otetaan vielä huomioon, että seurakunnan näkyvän palvelijan on määrä virassaan tehdä sen näkymättömänä läsnä oleva Herra sakramentaaliseksi luonnehdittavalla tavalla²³⁵ näkyväksi ja kuuluvaksi – silloin tarkastelija voi aavis-
taa, mistä muusta kuin jäykkäniskaisesta konservatismista voi joh-
tua naispappeuden vastustus monien modernien eurooppalaisten-
kin parissa. Jumalan työ ihmisten pelastamiseksi seurakunnan
kautta ei nimittäin normaalisti tapahdu välittömästi eikä ohita hä-
nen omaa luomistyötään, vaan liittyy sen edellytyksiin, joita ovat in-
himilliset kielet, vesi, leipä ja viini, ja ilmeisesti myös Jumalan *ana-
loginen kuva ihmisessä*.

Tämä syntiinlankeemuksen jälkeenkin luotuisuudessa jossakin määrin säilynyt kuva puolestaan ilmenee erityisesti mieheyden ja naiseuden dialektiikassa. Myös naimaton ihminen on Jumalan kuva naisena suhteessa mieheyteen tai miehenä suhteessa naiseuteen.²³⁶ Sukupuolisuus ei ole vain ajallista lisääntymisen tarvetta palveleva tilapäinen järjestely, vaan erottamaton osa ihmisen olemusta. Se säilyy kristillisen käsityksen mukaan aina iankaikkisuuteen saak-
ka.²³⁷

tuvalla evankeliointi- ja lähetystoiminnalle; vrt. *Gerhard* 1863–1875, XXIII, 74.

²³³ Vrt. *Vaahtoranta* 1998, 88–89, 198–206, 294–295.

²³⁴ Niin – *miehenä*.

²³⁵ Saarnavirka ei luterilaisen käsityksen mukaan ole sakramentti; sakramen-
taalilla tarkoitetaan tässä Jumalan näkymättömän toiminnan liittymistä pe-
lastavalla tavalla näkyvään todellisuuteen ilman itse näkyvän todellisuuden
muuttumista tai jumalallistumista ja siten, että se on varsinaisille armonväli-
neille alistettua.

²³⁶ Gen. 1: 27; *Bailey* 1963, 239–245, 251, 256–258, 260; *Koskenniemi* 1984, 17–20.

²³⁷ *Gerhard* 1863–1875, (Tractatus secundus) XVII, 88.

Osa kristillistä ihmiskuvaa ja uusitamentillista pareneesia on myös tietty avioliitossa toteutuva hierarkia miehen ja vaimon välillä.²³⁸ Tätä opetusta ei kuitenkaan ymmärretä oikein, ellei oteta huomioon sen sitovaa kristologis-ristinteologista selitystä. Sen mukaan aviomiehen pitää olla vaimoonsa nähden sen rakkauden ruumiillistuma, jonka tähden Kristus luopui herruudestaan morsiamensa hyväksi ja tuli tämän palvelijaksi aina ristinkuolemaan asti.²³⁹ Aviomiehen tulee palvelevassa rakkaudessa edustaa vaimolleen ristille asti alentunutta Kristusta.

Efesolaiskirjeen viittaus ”suureen salaisuuteen”²⁴⁰ näyttää liittävän tämän kristologisesti korjatun *kefalee*-struktuurin²⁴¹ asiallisesti myös seurakunnan rakenteeseen. Se, mitä Uusi testamentti opettaa aviomiehen ja -vaimon suhteesta, on ainakin analogisesti ja muutettavat muuttaen siirrettävissä koskemaan Kristusta edustavan seurakunnan paimenen ja Kristuksen morsiamen, seurakunnan suhdetta.²⁴²

Itse jumalanpalveluksessa ilmenee kaikkien kristittyjen tasa-arvo uskonsisaruksina Jumalan edessä²⁴³ siinä, että miehet ja naiset istuvat kirkossa vapaasti valiten paikkansa sieltä, missä mieli tekee ja missä on tilaa, mutta myös perinteellisessä jaossa ”miesten” ja ”naisten” puoleen, jotka ovat silti yhtä kaukana alttarista tai joskus myös saarnastuolista. Jumalanpalvelusseurakunnan ja kirkkorakennuksen struktuurissa tulee ilmi kuitenkin myös, ettei ”sisarusten” joukosta valittu seurakunnan pappi edusta palveluksen virassaan itseään vaan Kristusta.

²³⁸ Ks. esim. Ef. 5: 22–33. Niinpä olisi väärin johtaa tästä hierarkiasta yleistä uusitamentillista yhteiskunnallista ohjelmaa siitä riippumatta, missä määrin Uuden Testamentin kuva miehen ja naisen suhteesta ilman sen kristologista korjausta (vrt. alla) vastaa tai on vastaamatta antiikin roomalais-hellenistisen maailman itsestään selviä yhteiskunnallisia tosiasioita.

²³⁹ Vrt. Ef. 5: 25–33; ks. myös Fil. 2: 5–8.

²⁴⁰ Ef. 5: 32.

²⁴¹ Vrt. *Bailey* 1963, 268–269.

²⁴² Vrt. esim. Matt. 23:8–11.

²⁴³ Vrt. esim. Matt. 23: 8–10; Gal. 3: 28.

Ihmisenä ja kristittynä paimenen viran haltija on ”kirkkoäidin poika” ja veli veljien ja sisarten joukossa, kuten muutkin Jumalan lapset. Siltä, ”äidiltään” ja ”sisaruksiltaan”, hän Jumalan valtuutuksella saa virkansa. Usko, jonka kautta seurakunta voi Pyhässä Hengessä olla äitinä hedelmällinen ja joka on yhteisen pappeuden edellytys, syntyy tosin niiden armonvälineiden kautta, joita paimen käyttää näkymättömänä läsnä olevan Kristuksen ja hänen Pyhän Henkensä työvälineinä. Saarnavirkansa hän kuitenkin saa Jumalalta näin syntyneen ja hedelmällisen seurakunnan kautta.

Tämä malli aviomiehen ja -vaimon sekä paimenen ja seurakunnan suhteesta näyttää viittaavan ihmisen Jumalan kuvana olemisen kahteen eri ulottuvuuteen. Ensimmäinen niistä ilmenee kristologisesti korjatussa *kefalee* -struktuurissa ja liittyy ihmisen ja Jumalan välisen vanhurskaan suhteen *syntymiseen* Kristuksen ja syntisen ihmisen hengellisen yhdistymisen *tapahtumassa*.²⁴⁴

Tämän suhteen toteutumisen edellytys on Kristuksen alennuksen tila ja hänen ihmisyytensä persoonallinen yhdistyminen jumaluuden kanssa. Kristus on alentanut itsensä kuolemaan asti, hän on tullut yhdeksi seurakuntansa kanssa ja langenneen ihmiskunnan edustajaksi taivaalliseen Isäänsä nähden. Huolimatta hänen, synnitömän Jumalan Pojan rikkumattomasta suhteesta Isään,²⁴⁵ hän on alennuksensa tähden ja ihmisyytensä puolesta yhdessä seurakunnan kanssa Isälleen alistettu, vaikka hän Jumalana onkin Isän vertainen.²⁴⁶

Ihmiseen ja inhimilliseen seurakuntaan nähden Kristus puolestaan edustaa ihmisyytensä kautta jumalallisena Poikana Isää yh-

²⁴⁴ *Tapahtumisella* ei tässä tarkoiteta punktuaalista uudestisyntymää, vaan pelastavaan uskoon aina kuuluvaa jokahetkistä aktuaalista momenttia, joka ilmenee myös siinä, mitä luterilainen perinne kuvaa ”jokapäiväisen parannuksen” ajatuksella. Samalla se, mikä Jumalan ja ihmisen vanhurskaan suhteen jokahetkisessä toteutumisessa uskon kautta tapahtuu, on kertakaikkista ja kokonaista erottaen sen asiallisesti, joskaan ei ajallisesti, ihmisen reaalista uudistuksesta eli pyhityksestä, joka on vähittäinen, empiirisestikin todennettava prosessi ihmisessä; vrt. esim. *Vaahtoranta* 1998, 268–270.

²⁴⁵ Vrt. esim. Fil. 2: 5–11; Hebr. 5: 1–10; Tim. 1: 87.

²⁴⁶ Vrt. *Atanasiuksen uskontunnustus*, BSLK 28 – 30; ks. myös *Vaahtoranta* 1998, 79–115.

dessä Pyhän Hengen kanssa. Tässä roolissa seurakunta on hänelle, Kristukselle, alistettu, vaikka Kristus ilmestyykin sille samassa Ristiinnaulitun, itsensä alentaneen Palvelijan hahmossa,²⁴⁷ jossa hän Isään nähden ja tälle alistettuna edustaa inhimillistä seurakuntaa.

Tätä ihmiseksi tullutta ja Ristiinnaulitun hahmossa armonvälineissä ilmestyvää ja toimivaa Jumalan Poikaa sekä hänen kauttaan rakastavaa Isää ja Pyhää Henkeä edustaa myös seurakunnan paimen virkansa puolesta seurakuntaan nähden. Hänen toimittamansa Sanan ja sakramenttien palveluksen kautta usko *syntyy* Pyhän Hengen työnä, ja rikkoontunut Jumalan kuva vanhurskaana, yhdistävänä suhteena Jumalan ja ihmisen välillä korjaantuu.

Tässä kontekstissa eli kristologisesti korjatun *kefalee*-struktuurin mukaisesti pitää ilmeisesti ymmärtää myös aviomiehen ja perheenisän eli pienimmän mahdollisen seurakunnan, kristityn perheen palvelijan ja tämän puolison suhde.²⁴⁸ Aviomies edustaa ”virassaan” vaimoonsa ja perheeseensä nähden Kristusta, joka nöyryytti itsensä aina kuolemaan asti, mutta jota myös seurakunta, Kristuksen hengellinen ruumis, kunnioittaa päänään.

Seurakunnan ja sen palvelijan tai aviovaimon ja aviomiehen välinen, *kefalee*-struktuurin mukainen suhde heijastaa Jumalan kuvan uudistumista ihmisessä Jumalan ja ihmisen välisen vanhurskauttavan suhteen syntymisen *tapahtumisena* rakenteellisesti, Jumalan säätämänä instituutiona. Papinvirka ei ole vain armonvälineiden aktualistinen funktio, yhtä vähän kuin aviomies on vaimonsa puoliso ja lastensa isä vain kotona ollessaan. Silti se ei ole staattinen suure, vaan sen olemuksena on *vuorovaikutukseen perustuva suhde* Jumalan ja hänen seurakuntansa välillä.

Toisin määrittävästä suhteesta on sen sijaan kysymys ihmisessä uudistuvan Jumalan kuvan *toisessa* ulottuvuudessa. Se toteutuu siinä ”olemisena uskossa”, joka syntyy ”uskon tapahtumisesta”. Se on ”Kristukseen puettuna olemista”, joka seuraa aktuaalisesta ”Kristuksen päälle pukemisesta”.²⁴⁹

²⁴⁷ Vrt. 1 Kor. 2: 1–2.

²⁴⁸ Vrt. *Gerhard* 1863–1875, XXV, 388; *Vaahtoranta* 1998, 187.

²⁴⁹ Vrt. Gal. 3: 26–29.

Johann Gerhard puhuukin Kristuksen ”kaksinkertaisesta päälle pukemisesta”.²⁵⁰ Hän luonnehtii uskossa olemisen *tilaa*²⁵¹ myös Jumalan ihmisessä *asumisen* kategorian avulla. Kristus ei ole vain hengellisessä yhdistymisessä syntisen *ylle* vaatteen tavoin puettu ”vieras vanhurskaus”, vaan hän – ja hänen vanhurskautensa – myös *asuuyhdessä* Isän ja Pyhän Hengen kanssa uskovassa kastetussa.²⁵²

Juuri uskovat kastetut ovat niitä Jumalan lapsia, joiden välillä ei syvimmiltään ole erilaisia arvoasteita edes miehen ja vaimon välillä, sillä nämäkin ovat uskossa sisaruksia keskenään.²⁵³ Itse sukupuoli-suus epäilemättä säilyy myös sisarten ja veljien kesken. Aivan varmasti niin tapahtuu avioliitossa. Uskossa *olemisen* kategoriassa *kefalee* -strukturi kuitenkin menettää kristittyjen kesken merkityksensä ”pään” ja ”ruumiin” suhteena, vaikka ihmisyyden seksuaalinen dialektiikka itsessään säilyykin voimassa. Kaikki kristityt ovat samalla tavoin osallisia Kristuksesta ja hänessä Pyhästä kolminaisuudesta.

Analogisesti tämän kristittyjen kesken toteutuvan suhteen kanssa Kristus on inhimillisen luontonsa osalta alennuksensa tilassa Isälle alamainen, mutta itse kolminaisuudessa ei ole arvo- eikä auktoriteettieroa jumalallisten persoonien välillä.²⁵⁴ Niinpä ihminen on miehenä ja naisena erityisellä ja lopullisella tavalla kolmiyhteisen Jumalan kuva kristillisessä avioliitossa toteutuvassa yhdistävässä, rakastavassa suhteessa puolisoitten kesken, jotka ovat samalla uskonsisaruksia toistensa kanssa. Kumpikaan sukupuoli ei tässä ihmisen Jumalan kuvana olemisen ulottuvuudessa asetu toisensa yläpuolelle eikä ole toiselle alistettu, mutta sukupuolten välinen ero säilyy niin seurakunnassa kuin kristillisessä avioliitossakin. Tämä sisa-

²⁵⁰ *Gerhard* 1863–1875, XVI, 210.

²⁵¹ Se erotetaan tässä loogisessa mielessä uskonsuhteen syntymisen *tapahtumisesta*, vaikka kyse on ajallisesti yhtenevistä asioista. ”Uskon tapahtuminen” ja ”uskossa oleminen” ovat saman asian kaksi eri loogista ulottuvuutta.

²⁵² Ks. *Vaahtoranta* 1998, 243–285. Ihmisessä asuvankin Kristuksen vanhurskaus on ihmiselle ”vierasta”. Se on asiallisesti erotettava Kolmiyhteisen Jumalan *vaikutuksista* kristityssä eli hänen pyhityksestään.

²⁵³ Vrt. Gal. 2: 20; 3: 26–29; Matt. 23:8.

²⁵⁴ Vrt. *Athanasiuksen uskontunnustus*, BSLK 28–30.

ruksellinen *oleminen* Kristuksessa ja ihmisenä Jumalan-kuvaisuuden toinen ulottuvuus on kuitenkin mahdollista ainoastaan Jumalan lahjoittaman ja vaikuttaman uskon alituudessa ja 'olemisen' kanssa *samanaikaisessa* aktuaalisessa *syntymisessä*²⁵⁵ sanan ja sakramenttien kautta seurakunnassa, jota – kuten myös kristillistä avioliittoa – leimaa sisaruksellisuuden ohella kristologisesti määräytynyt *kefalee*-strukturi, edellä kuvattu ihmisen Jumalan kuvana miehenä ja naisena olemisen ensimmäinen ulottuvuus.

3.2. Islam

Edellä oletettuja syy-yhteyksiä kristillisen Jumala-opin ja jumalanpalveluksen, jumalanpalvelusseurakunnan, kirkkorakennuksen ja viikkojärjestyksen välillä on niiden perusteluista huolimatta pidettävä vain hypoteeseina, joiden totuusarvosta voi kiistellä. Vielä enemmän tämä koskee arvioita vastaavasta islamilaisesta fenomenologiasta. Lisäksi islamia koskevat oletukset perustuvat tässä artikkelissa – toisin kuin kristinuskoa koskien – ulkopuolisen huomioihin vasta islamin maailmaan suuntautuvan matkan alkumetreillä. Seuraavat kysymykset voivat silti palvella matkalaista tilapäisenä karttana. Kartan pohjana toimii kristillinen jumalakuva implikaatioineen sellaisena, kuin se on edellä hypoteettisesti esitetty.

Islamia määrää kaikkea hallitseva ajatus Jumalan numeerisesta ykseydestä.²⁵⁶ Niinpä islamilaisen käsityksen mukaan kristillinen kolminaisuusoppi, on se sitten ymmärretty väärin tai oikein,²⁵⁷ vähintäänkin lähestyy ”rinnalle asettamisen” syntiä. Islam ei voi hyväksyä ajatusta Jumalan *yhtenä* olemisesta *kolmena persoonana*.²⁵⁸

²⁵⁵ Niin pitänee luterilainen oppi jokapäiväisestä parannuksesta (*poenitentia quotidiana*) ymmärtää; vrt. esim. *Schmalkaldenin opinkohdat*, BSLK 447, 20–27.

²⁵⁶ Vrt. *Zirker* 1989, 64; *Schirrmacher* 1994a, 221.

²⁵⁷ Vrt. *Schirrmacher* 1994b, 144, 254; *Khoury* 1995, 130.

²⁵⁸ Ks. esim. *Schirrmacher* 1994b, 254–256; *Suura* 112; 5, 73; 2, 165; 4, 48; *Khoury* 1995, 122.

Kristinuskossa julistetaan ennen kaikkea Kolmiyhtheisen, ihmiseksi tulleen Jumalan historiallisia pelastustekoja hänen eskatologisten lupauksensa valossa.²⁵⁹ Edelleen yhden Jumalan kolminaisuus sisältää ajatuksen todellisesta, ehjästä 'yhtenä' olemisesta *rakastavana suhteena*. Sen tähden sen paremmin Jumalan yhdistävä, rakastava suhde hänen omaan kuvaansa eli ihmiseen miehenä ja naisena kuin tämän suhteen analogia ihmisyydessäkään mieheyden ja naiseuden dialektiikkana eivät aseta Jumalan ykseyttä kyseenalaiseksi, vaan yhtäältä toteuttavat sen olemusta Luojan suhteessa luomakuntaan ja toisaalta kuvaavat sitä analogisella tavalla luomakunnassa. Konfliktin rajattoman pyhän ja äärettömän Jumalan sekä radikaalilla tavalla pahan, rajallisen ihmisen välillä ratkaisee Jumala itse tulemalla ihmiseksi, mutta samalla Jumalana pysyen, Jumalana ja ihmisenä ihmiskunnan synnin sovittaen ja rakentamalla itsessään sillan luodun ja Luojan välille.

Islam ei sen sijaan ajattele ihmisen olevan radikaalilla tavalla paha. Syntiä ei ymmärretä ihmisyyttä läpäisevänä ja määräävänä äärimmäisenä turmeluksena, vaan ihmisen katsotaan paremminkin olevan heikko.²⁶⁰ Synti ei myöskään kosketa välittömästi Jumalaa hänen autarkissa, suvereenissa ykseydessään.²⁶¹ Jumalan ihmiseksi tuleminen ja kärsimys rakastetun ihmiskunnan puolesta ei ole tarpeellista eikä mahdollista.²⁶² Kumpikin sotisi Jumalan olemusta vastaan.²⁶³

Entä määrittääkö islamin ajatus tavoittamattoman, transsendentin Jumalan numeerisesta ykseydestä jollakin tavoin islamilaista jumalanpalvelusta ja siihen kokoontuvan seurakunnan rakennetta siitä huolimatta, että islam periaatteessa kieltää analogian Jumalan ja ihmisen välillä? Niin ainakin voitaisiin tulkita eriytymättömältä

²⁵⁹ Vrt. esim. Zirker 1989, 56–64, 72–77.

²⁶⁰ Schirrmacher 1994a, 260, 265, 267–268; Khoury 1995, 154.

²⁶¹ Schirrmacher 1994a, 259–260.

²⁶² Schirrmacher 1994a, 266–267.

²⁶³ Vrt. esim. Suura 5, 72. Sen sijaan islam tuntee ajatuksen itsestään kaikkivaltiaasta ja suvereenista Jumalasta myös inhimillisen synnin synnä; vrt. Al-Ghazālī (Bauer 1912, 11, 64–69).

vaikuttavana 'yhtenä' joukkona Jumalan eteen tyhjän seinän edessä kasvoilleen maahan painautuvaa,²⁶⁴ vain miehistä koostuvaa perjantairukouksen seurakuntaa. Voisiko olla myös mahdollista, että sukupuolten ankara erottaminen toisistaan moskeijassa heijastaisi islamin käsitystä naisten miehiin nähden alisteisesta asemasta ilman sen kristillisestä opista tunnettua kristologis-ristinteologista korjausta?²⁶⁵ Ovatko tämän erottamisen juuret sittenkin²⁶⁶ islamin juma-

²⁶⁴ Vrt. *Khoury* 1991a 283.

²⁶⁵ Miehen ja vaimon suhdetta ei kuitenkaan saa islaminkaan puitteissa ymmärtää miesten hirmuvallan hyväksymisenä; vrt. *Khoury* 1995, 208. Modernin islamin parissa saatetaan edetä myös pidemmälle miehen ja naisen tasa-arvoisuuden suuntaan: Mielenkiintoisella ja ensi katsomalta konservatiiviskristillistä näkökantaa lähestyvällä tavalla esitetään sukupuolten välinen dialektiikka sekä miehen ja naisen suhde ensyklopediassa *Muhammad; Encyclopadia of Seerah, London 1987*. (Kuinka tässä lainattu ensyklopedia olisi sijoitettava modernin islamin kentälle, on käytettävissä olevien tietojen pohjalta vaikeaa. Joka tapauksessa yksi sen kirjoittajista ja *Jama'at-e islam* – järjestön perustaja, *Sayyid Abu'l-A'la Maududi*, luetaan kuuluvaksi radikaaleihin islamilaisiin uudistajiin; ks. *Perho* 2001, 275.) Sen mukaan Jumalan luoma ihmisyyys koostuu periaatteessa mieheydestä ja naiseudesta. Kumpikin sukupuoli on yhtä arvokas, vaikka miehet ja naiset ovatkin erilaisia, mikä ensyklopedian mukaan on myös tieteellisesti todistettu tosiasia. Kumpaakaan sukupuolista ei saa asettaa arvossa toinen toisensa edelle, ja molemminpuolisen rakkauden tulee määrätä myös aviopuolisoiden välistä suhdetta (ks. *Maududi* 1987, 59–60, 78; *Mutahhari* 1987a, 98–99; *Rahman* 1987d, 460; vrt. silti myös *Schirmmacher* 2004, 180). Tämä konservatiivia kristittyä miellyttävä kuva särkynee kuitenkin viimeistään, kun perinteellisen islamilaisen yhden miehen avioliiton samaan aikaan jopa neljän naisen kanssa esitetään olevan islamilaisen yhteiskunnan lujuuden symboli (*Mutahhari* 1987a, 123; kyseessä on ilmeisesti sitaatti Syed Hossein *Nasrin* artikkelista "Ideals and Realities of Islam", London 1966) tai kun todetaan, että aviomies saa poikkeustapauksissa kurittaa vaimoaan ruumiillisesti (*Rahman* 1987d, 463). Erot kristillisen ja islamilaisen miehen ja naisen välistä suhdetta koskevien käsityksien välillä ovat ehkä sittenkin suuremmat, kuin tietyt ulkonaiset yhtäläisyydet antaisivat olettaa. Ehkä on totta se, mitä Christine *Schirmmacher* toteaa: "Es wird deutlich, daß dieselben Begriffe in anderem Kontext unterschiedliche Inhalte meinen können. 'Gerechtigkeit' oder 'Gleichberechtigung' sind im islamischen Kontext mit anderen Inhalten verbunden als in der westlichen Welt." *Schirmmacher* 2004, 181. Totta on silti sekin, ettei avioliittoa myöskään kristillisvairutteisena kulttuurin piirissä suinkaan aina leimaa aviomiehen "Kristuksen muotoinen" uhrialtis rakkaus puolison ja lasten ritarillisena palvelijana, vaan

lakuvassa, jonka pohjalta on vaikea ajatella ihmisyyttä ykseytenä kahden eri sukupuolen välillä,²⁶⁷ ja sen vuoksi sukupuolet on pakko joko nähdä hierarkkisessa suhteessa toisiinsa tai erottaa, jopa eristää toisistaan ristiriidattoman numeerisen ykseyden vaikutelman luomiseksi?²⁶⁸

Tosin Koraani näkee luomakunnan ja ihmiskunnan moninaisuuden, kuten myös kaksi eri sukupuolta Jumalan mahdikkauden merkkeinä.²⁶⁹ Silti on kysyttävä, julistaako moskeijan vertikaalinen muotokieli ja kuvien välttäminen ajallisen luomakunnan ontologista olemattomuutta yliveraisen Jumalan edessä? Eikö luomakunnan moninaisuus ontillisessa mielessä häviä kaikkivaltiaan, eriytymättö-

joko naisten alistaminen tai aviopuolisoitten välinen katkera valtataistelu, jossa saattaa välillä mieskin jäädä toiseksi.

²⁶⁶ So.: edellä mainitusta analogiakiellosta huolimatta.

²⁶⁷ Ihminen ei ole islamilaisessa ajattelussa kristillisen ymmärryksen tapaan Jumalan kuva miehen ja naisen yhteydessä, *kahden* ihmisyyttä ratkaisevalla tavalla määrävän ihmisyyden moduksen *ykseydessä*. Avioliitto myös Jumalan luovan voiman ja hyvyyden valtavana osoituksena (vrt. Koraani, Suura 30:21; *Stieglecker* 1962, 27; *Khoury* 1995, 208) on läpikotaisin maallis-moraalinen järjestely, jolla ei ilmeisesti ole muuta merkitystä ihmisen Jumala-suhteen kannalta, kuin että myös tällä elämänalueella ihmisen tulee olla Jumalalle alamainen ja totella häntä. Vrt. *Schirmacher* 2004, 180: ”Der Koran kennt und befürwortet keine Partnerschaft in der Ehe, sondern legt eine eindeutige Befehlshierarchie fest”; ks. myös *Schirmacher* 1994a, 326–329; *Khoury* 1995, 208.

²⁶⁸ Tosin myös islamilaisessa traditiossa mies ja nainen ovat uskonnollisessa mielessä tasa-arvoisia Jumalan edessä (ks. esim. *Troeger* 1996, 34; *Schirmacher* 1994a, 347). Sellaisia he lienevät kuitenkin erillisinä, yksittäisinä ihmisinä tai toisistaan irrallisen mieheyden ja naiseuden edustajina, joita siis tässä uskonnollisessa mielessä tarkastellaan yksinään, irrallaan toisesta sukupuolesta ja sen edustajista. Miehet yhtenä ihmisyyden moduksena rukoilevat naisista erotettuina Jumalaa, ja naiset miehistä erotettuina ihmisyyden edustajina samoin. Tätä asetelmaa rikkoo tuskin edes miehen ja naisen tasa-arvoisuutta Jumalan edessä demonstroiva nainen sekä miehistä että naisista koostuvan rukoushetkiseurakunnan imaamina (vrt. viite 147).

²⁶⁹ Vrt. Suura 30:20–22.

mällä tavalla yhden Jumalan olemisen alle?²⁷⁰ Tähän viittaa islamin piirissä yleisesti tunnettu idea, jonka mukaan maailmassa ei ole todellista kausaliteettia, vaan ainoastaan *a posteriori* näyttää siltä, kuin nykyhetken tapahtumat olisivat seurausta edellisistä ja noudattaisivat määrättyjä lainalaisuuksia. Todellisuudessa aika ja tapahtuminen koostuvat 'nyt'-hetkien loputtomasta ketjusta ja niissä toistuvasta Jumalan täysin kontingentista luovasta toiminnasta.²⁷¹ Tällöin olisivat oikeastaan sekä luomakunnan moninaisuus että ihmisen historiallinen oleminen illuusioita eivätkä olevaa todellisuutta?²⁷²

Eikö myös juutalais-kristillisen viikoittaisen lepo- ja juhlapäivän puuttuminen alleviivaa ihmisen liturgisestikin ilmenevää ehdotonta alistumista Jumalan vallan alle? Tosin ihminen on islamin mukaan paitsi Jumalan palvelija tai peräti orja, myös hänen edustajansa maan päällä.²⁷³ Missään tapauksessa hän ei kuitenkaan voi olla Jumalan kuva ja lapsi²⁷⁴ tai morsian, joka tosin polvistuu synnintunnustukseen, mutta viettää silti kasteen ja uskon kautta vanhurskautettuna ja ylkänsä edessä rauhassa seisten tai istuen tä-

²⁷⁰ Oikeauskoisen islamin kannalta mahdoton lienee uusplatonistinen malli, jossa luomakunnan moninaisuus virtaa emanatiivisessa prosessissa Jumalasta *Yhtenä*, mutta joutuu samalla yhä kauemmas todellisesta olemisestaan ja on sen vuoksi määrätty palaamaan takaisin eriytymättömään ykseyteen. Tämä ratkaisu hävittäisi Jumalan ja luomakunnan välisen metafyyssisen etäisyyden ja Jumalan definitiivisen toisenlaisuuden luomakuntaan nähden.

²⁷¹ Vrt. *Bürgel* 1991, 107–110; *Khoury* 1995, 112–114; *Nagel* 2001, 18–19. Toiseen käsitykseen voisi tulla ensyklopediaa *Encyclopadia of Seerah* lukiessa; vrt. esim. *Rahman* 1987b, 52: ”There is a natural order that prevails in the entire universe, and each of its parts, including human beings, follows it exactly, as is required by the Law of Nature. No one part can deviate in any degree from this course of Law of Nature as prescribed for it by its Creator: [...]” Kuitenkin myös tämän deistiseltä kuulostavan käsityksen takana voi piillä metafysiikka, joka tulee lähemmäksi perinteellisen islamin painotusta Jumalan rajoittamattomasta suvereniteetista.

²⁷² Vrt. *Khoury* 1995, 114.

²⁷³ Ks. esim. *Bouman* 1989, 13, 184–189; *Reissner* 1996, 156; *Schirrmacher* 1994a, 223–224.

²⁷⁴ Vrt. *Bouman* 1989, 13; *Khoury* 1995, 218; *Schirrmacher* 1994b, 249.

män, Kristuksen, ylösnousemuksen juhlapäivää – niin kuin myös Jumala lepäsi seitsemäntenä päivänä luomistyönsä jälkeen.²⁷⁵

²⁷⁵ Vrt. *Heine* 1991a, 258: "Der Freitag ist im Gegensatz zum christlichen Sonntag oder jüdischen Sabbat kein Ruhetag, da die Vorstellung, daß Gott am siebten Tag von seinem Schöpfungswerk ausruhte, mit der islamischen Allmachtvorstellung Gottes nicht in Übereinstimmung zu bringen ist." Ks. myös *Schirrmacher* 1994a, 223.

IV. Triplex usus legis

Näkökulmia Johann Gerhardin käsitykseen lain oikeasta käytöstä luonnollisen lain ja islamilaisen lain, *sharian*, taustaa vasten tarkasteltuna*

1. Johdanto

Konflikti luonnollisen moraalilain (*lex naturalis*) eli kaikkien moraalisten ihmisten mielestä hyväksyttävien normien ja Jumalan käskyjen auktoriteetin välillä näyttää olevan yksi niistä hankauskohdista, jotka aiheuttavat ilmapiirin kuumenemista nykyajan eettisissä keskusteluissa, joihin kristityt osallistuvat. Ajatelkaamme esimerkiksi ajankohtaista kiistaa samaa sukupuolta olevien parisuntien solmimista liitoista. Samaa sukupuolta olevien pariin liittojen ja perinteellisen avioliiton välisen tasa-arvoisuuden²⁷⁶ puolesta

* Artikkelini pohjautuu *NELA:n* (*Nordeuropeiska Lutherakademin*) symposiumissa Osllossa kesällä 2004 pidettyyn saksankieliseen esitelmään. Aihetta tarkastellaan ensi sijassa saksalaisesta näkökulmasta käsin.

²⁷⁶ Tätä vaaditaan aina adoptio-oikeutta myöten; ks. F.A.Z. 24.8.2004, nro 223, 5 (*Sorgerecht für lesbisches Paar*): "Ein gleichgeschlechtliches Paar hat in Frankreich zum ersten Mal das Sorgerecht für drei im Haushalt lebende Kinder zugesprochen bekommen. Das Gericht verwies auf 'erzieherische Gründe'. Die beiden 45 und 46 Jahre alten Frauen leben seit 25 Jahren zusammen und ziehen drei Mädchen gemeinsam auf. Eine der beiden Frauen hatte die Kinder nach künstlicher Befruchtung durch einen anonymen Samenspender in Belgien aufgetragen." Ks. edelleen (ibid.) 7.6.2004, nro 130, 5; 28.6.2004, nro 147, 9 ja 10; 1.7.2004, nro 150, 1–2; 2.7.2004, nro 151, 4; 4.10.04, nro 231, 928.10.2004, nro 252, 4 ja 10. Suomalaisten kirkollisten

argumentoidaan moraalisiin perustein. Rakkauden, itsessään moraalisen ja myös kristillisen periaatteen,²⁷⁷ on määrä estää kaikki mahdollinen syrjintä ihmisten kesken.²⁷⁸

Tämän näkemyksen vastustajat puolestaan vetoavat torjuvan kantansa²⁷⁹ tueksi Jumalan kirjoitetussa sanassa oleviin kieltoihin. He väittävät kuitenkin myös, että homoseksuaalisten liittojen tor-

auktoriteettien (osittain positiivisesta) suhtautumisesta samaa sukupuolta olevien henkilöiden liittoihin ks. Ulf Särnsin artikkeli *Milloin kirkko on valmis siunaamaan homoja ja lesboja?* (*Finnqueer* 12.3.2003; www.finnqueer.net/juttu.cgi?s=200_32_1; "imuroitu" 31.8.2004). Tilanteesta Saksassa ks. *Herrmann* 2004, 162: "In einer Reihe evangelischer Landeskirchen wurde [...] die Möglichkeit freigegeben, homosexuelle und lesbische Paare in einer eheähnlichen Verbindung zu segnen."

²⁷⁷ Vrt. Room. 13: 8–10.

²⁷⁸ Tämän ymmärretään ilmeisesti toteutuvan myös siinä tapauksessa, että samaa sukupuolta olevien liitto saa avioliiton kanssa analogisen roolin, vaikkei sitä samastettaisikaan siihen; vrt. esim. *Verantwortete Partnerschaft*, 12–17.

²⁷⁹ Tätä kantaa ei saa sekoittaa homoseksuaalisesti suuntautuneen ihmisen syrjintään; vrt. Württembergin evankelisen maakirkon julkaisema *Gesichtspunkte im Blick auf die Situation homosexueller kirchlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter*; *Gesichtspunkte* 2000, 9: "Die einen verstehen die ablehnenden Aussagen der Bibel zu sexueller Praxis im Gesamtzusammenhang des biblischen Menschenbildes mit seiner Polarität von Mann und Frau. Sie sind der Überzeugung, dass es nicht richtig ist, diese biblischen Aussagen nur als zeitgebunden und darum für heute nicht mehr verbindlich zu erklären. Durch das von Christus gegebene Liebesgebot werden die in der Schöpfung angelegten Ordnungen Gottes keinesfalls aufgehoben, sondern vielmehr aufgenommen und im Sinne ihrer ursprünglichen Bedeutung vertieft. [...] Dabei wird mit Nachdruck darauf hingewiesen, dass die Liebe Gottes in Christus allen Menschen gelte. In diese Liebe seien homosexuelle Menschen nicht weniger eingeschlossen, als es anders empfindende oder anders lebende Menschen sind. Daraus ergebe sich, dass wir jede Kriminalisierung oder Verächtlichmachung sexueller Menschen ablehnen und solchen Diskriminierungen widerstehen wollen. Es geht ihnen um die reformatorische Unterscheidung von Person und Werk, also die Rechtfertigung des Sünders, aber nicht der Sünde."

junta on sopusoinnussa luonnollisen lain ja siten sen sisällön, rakkauden kanssa.²⁸⁰

Tämä keskustelu havainnollistaa, kuinka olennainen on kysymys, ratkaistaanko eettiset ongelmat – ja tässä tarkoitetaan ennen kaikkea kirkon piirissä tehtäviä ratkaisuja – Raamatussa ilmoitetun lain pohjalta vai enemmistö päätöksin ja yleiseen moraaliseen ymmärrykseen vedoten, kuten demokraattisessa yhteiskunnassa on tapana – vai yhdistääkö kumpaakin luonnollinen moraalinen, jota sekä kristityt että ateistit haluavat noudattaa, mutta jonka sisällöstä ollaan ainakin osittain eri mieltä. Jälkimmäisessä tapauksessa näyttäisi mahdolliselta saattaa kristittyjen parissa noudatettu jumalallinen laki ja uskonnollisesti neutraali luonnollinen laki eettisissä kysymyksissä vähintäänkin hedelmälliseen keskusteluun, ellei suoraan yhteisymmärrykseen toistensa kanssa.

Niin pitkälle ei ilmeisesti ole vielä päästy samoin tulenarassa kysymyksessä abortin oikeutuksesta.²⁸¹ Tosin sen tiimoilta on Sak-

²⁸⁰ Vrt. esim. edellisen alaviitteen sitaatti. Tämä kysymys on nostattanut melkoisen maailmanlaajuisen keskustelun sekä kirkoissa että yhteiskunnassa. Anglikaanisessa kirkossa (tästä ks. myös F.A.Z. 19.10.2004, 9, Kleine Meldungen) se on lisäksi aiheuttanut konfliktin ”ensimmäisen” ja ”kolmannen” maailman välillä. Kuten epäilemättä kaikki kristityt, mutta aivan erityisesti euroamerikkalaisten kirkkojen piirissä vaikuttavat ”edistykselliset piirit” ovat toivoneet, ns. Kolmannen maailman kirkot ovat irtaantumassa jälkikolonialistisesta paternalismista ja ”Pohjoisen” ja ”Lännen” kulttuuri-imperialismista. Sisällöllisesti nämä nuoret, itsenäistyvät ja itsetietoiset kolmannen maailman kirkot eivät ratkaisuisaan kuitenkaan edusta aina samoja kantoja kuin niiden oikeuksien eurooppalaiset ja amerikkalaiset esitaistelijat, vaan valitsevat välillä kokonaan toisin kuin nämä; ks. esim. F.A.Z. 16.10.2003, nro 240, 7; 8.11.2003, nro 260, 1; *idea Spektrum* 48/2003, 12. Tämä konflikti on johtanut anglikaanisen kirkkoyhteisön sen jakaantumisen rajoille; vrt. uutinen *Anglikanische Kirche der Spaltung näher* (F.A.Z. 26.2.2005, nro 48, S. 8).

²⁸¹ Tämä kysymys nousee saksalaisessa lehdistössä aika ajoin esille; ks. esim. Paul *Heftyn* artikkelia (F.A.Z. 5.1.2004, nro 3, 8) ”Die Subventionierung der Abtreibungen. Mehr als vierzig Millionen Steuer-Euro im Jahre 2003” ja sitä seuraavaa keskustelua (F.A.Z. 15.1.2004, nro 12, 8); ks. myös *idea Spektrum* 13/2004, 9. Tämän kysymyksen yhteydessä pitäisi mainita myös ajankohtainen kysymys eutanasiasta; ks. siitä esim. F.A.Z. 28.1.2004, nro 23, 2; 13.4.2004, nro 86, 39; 24.4.2004, nro 96, 4; 27.4.2004, nro 98, 33; 3.5.2004, nro 102, 8; 29.5.2004, nro 124, 9; 4.6.2004, nro 128, 1 ja 10; 29.6.2004, nro 148, 42; 2.9.2004, nro 204, 35; 29.9.2004, nro 227, 37.

sassa kuuluu kyseleviä äänenpainoja varsin yllättävältä suunnalta,²⁸² mutta yhteydessä toiseen kysymykseen, jota esittäessään monet kristityt ovat löytäneet itsensä samasta joukosta myös kristilliseen uskoon ja kirkko-organisaatioon kriittisesti suhtautuvien kansalaisten²⁸³ kanssa. Kyse on ihmisalkioiden eli ihmiselämän suojelemisesta sen varhaisimmasta alusta asti.²⁸⁴

Löytynee kuitenkin myös sellaisia kristittyjä, joilla on tästä asiasta toinen näkemys. Sama koskee vielä varmemmin ajankohtaista ns. globalisaatioon²⁸⁵ kohdistuvaa kritiikkiä. Moraalisesti sokean taloudellisen liberalismien tai ”läntisen hegemonismin” kristityt vas-

²⁸² Vrt. Ulli *Kulken* selostusta järjestön *Internationale Ärzte zur Verhütung des Atomkrieges* kongressista ”Medizin und Gewissen” (*Die Welt online* 28.5.2001).

²⁸³ Tämä koskenee ainakin osittain *Bündnis 90/Die Grünen* -puolueen ”vihreää fraktiota” Saksan liittoparlamentissa ja sen ideologista perustaa, mutta kaiketi myös *Greenpeace* -organisaatiota, vaikka sekä *Greenpeace*-aktivistien että ”vihreitten” kansanedustajien joukossa, kuten epäilemättä myös heidän valitsijoissaan, on varmaankin paljon vakaumuksellisia kristittyjä.

²⁸⁴ Ks. siitä esim. uutinen ”Grüne: Forschung an Embryonen ist menschenunwürdig” (Guido *Heinen*; *Die Welt online* 15.5.2001) ja edelleen: ”Keine Gewinne mit Embryos. Europäisches Patentamt lehnt Anträge ab” (Christian *Schwägerl*; *F.A.Z.* 20.9.2004, nro 219, 5): ”[...] An die Nutzung embryonaler Stammzellen des Menschen sind große ökonomische Hoffnungen geknüpft. [...] Doch ausgerechnet das Europäische Patentamt, von Kritikern wie *Greenpeace* oft als Protagonist der ‘Kommerzialisierung von Leben’ tituliert, könnte den Plänen im Weg sein” und ”Breite Mehrheit im Bundestag gegen jede Form des Klonens. ‘Unvereinbar mit der Menschenwürde’ / Niederlage für Schröder / Die FDP allein” (*F.A.Z.* 21.2.2003, nro 44, 1); ks. edelleen *F.A.Z.* 4.12.2003, nro 282, 1–2; 1.9.2004, nro 203, 32. Kirkollisista kannanotoista ks. esim. *Die Welt online* 5.3.2001: ”Menschen sind mehr als ihre Gene”; (ibid.) 9.3.2001: ”Bischofkonferenz fordert Gesetz gegen Gentechnik”; (ibid.) 16.3.2001: ”Bischöfe gegen Kulturminister. Kritik der Lutheraner an Julian Nida-Rümelin – Die Würde des Lebens”; ks. edelleen (ibid.) 5.5.2001,

²⁸⁵ Käsitettä ’globalisaatio’ käytetään julkisuudessa varsin diffuusilla tavalla. Etymologisesti se tarkoittanee koko maapallon tai paremminkin ihmiskunnan vähittäistä muotoutumista yhdeksi markkina-alueeksi tai yhteiskunnaksi eli kuvaa neutraalisti tiettyä historiallista ja yhteiskunnallista prosessia. Julkinen keskustelu sen sijaan lähtee usein oletuksesta, jonka mukaan tämä kehitys on itsessään, lähtökohtaisesti negatiivista.

tustajat seisovat samoissa riveissä sekä muiden uskonnollisten va-
kaumusten edustajien että uskonnottomien ihmisten kanssa.²⁸⁶ Sa-
maan aikaan näiden kristittyjen uskonystävät kysyvät, ollaanko taas
samassa tilanteessa kuin heidän nuoruudessaan, jolloin monet kris-
tillisestä uskosta eettisen motivaationsa ammentaneet aktivistit
taistelivat yhdessä *marksilaisten* materialistien kanssa ”paremman
maailman” puolesta.

Nämä esimerkit moraalisisista ongelmista, joita pohtiessaan
myös kristityt päätyvät joskus keskenään erilaisiin johtopäätöksiin,
vaikka heitä yhdistääkin sama usko, johdattavat lähemmäs kysy-
mystä, onko joitakin vaikeita eettisiä ongelmia ylipäättäen mahdol-
lista ratkaista vastaansanomattomalla tavalla oikein kaikille ihmisil-
le yhteisen moraalisen ymmärryksen pohjalta. Myös siinä tapauk-
sessa, että niitä pohdittaessa vedotaan luonnollisen oikean ja väärän
erottamisen kyvyn sijasta Jumalan ilmoitettuun lakiin, kristillinen
kuoro laulaa kaikkea muuta kuin *unisono* tai edes puhtaasti äänissä,
kuten esimerkiksi taloudellisen etiikan ongelmat osoittavat, kuole-
manrangaistuksesta tai sodan ja rauhan kysymyksistä puhumat-
takaan

Moderneissa eettisissä keskusteluissa näyttelevät marksilaiset
tosin enää sivuosaa.²⁸⁷ Silti myöskään ne, jotka toisinaan ovat samaa
mieltä kristillisten keskustelukumppaniensa kanssa, eivät aina ole
esimerkiksi jälkikristillisiä humanisteja. Paljon tärkeämpi ainakin
Euroopassa näyttää olleen jo joitakin vuosia tai suorastaan vuosi-
kymmeniä muuan toinen keskustelija.

Eräs suomalainen, naispuolinen kansanedustaja²⁸⁸ osallistui yh-
tenä virallisen suomalaisen delegaation jäsenenä, mutta myös oman
kristillisen puolueensa edustajana *Yhdistyneiden Kansakuntien*
naiskonferenssiin vuonna 1995 Pekingissä. Hänen oman kertoman-
sa mukaan oli suomalaiselle edustajalle varsin erikoinen kokemus

²⁸⁶ Näin voi esimerkiksi *Attac*-organisaation tukijoiden listan pohjalta päätel-
lä (ks. www.attac.de/interna/mitglied.php).

²⁸⁷ Mitä tarkkaan ottaen piilee monen *Attac*-järjestöä (vrt. edellinen viite) tu-
kevan ”vasemmistolaisen” tai itseään ”sosialistiseksi” luonnehtivan organi-
saation takana, on kiinnostava kysymys, johon tässä ei kuitenkaan yritetä vas-
tata.

²⁸⁸ Lääkäri Päivi *Räsänen* / sähköpostitse vahvistettu tieto.

jakaa oma kriittinen kanta aborttiin suurelta osin tiukasti uskontoaan edustavien *musliminaisten* kanssa.²⁸⁹

Suomalainen, aikoinaan Lontoossa toiminut lähetyssaarnaaja²⁹⁰ on puolestaan kertonut seuraavan anekdootin. Englantilaisen kristillisen lehdistön mukaan televisiossa esitetyn poliittisen satiirisarjan, ”Splitting Images”, tekijäjoukko oli saanut ajatuksen tehdä poliitikkojen sijasta pilaa *Jeesuksesta Kristuksesta*. Tätä ”hauskuutta” he olivat kristittyjen protesteista välittämättä jatkaneet aina siihen asti, kunnes *muslimit* olivat nostaneet metelin asiasta ja kritisoineet ankarasti, että heidän profeettaansa²⁹¹ pilkattiin sillä tavoin! Tämä vastalause vaikutti. Kyseenalainen huvi lopetettiin kiireen vilkkaa.

Kolmas esimerkkimme sijoittuu uusimpaan historiaan ja liittyy myös siihen keskusteluun, jota on käyty viittauksesta Jumalaan *Euroopan Unionin* perustuslaissa. Saksan Liittotasavallalla on kesästä 2004 alkaen ollut liittopresidenttinä professori Horst Köhler. Vastoin Saksan presidenttien tähän asti rikkumatonta käytäntöä hän lopetti heti valintansa jälkeen pitämänsä puheen toivotukseen ”Jumala siunatkoon maatumme” – ja sai aikaan kiivaan yhteiskunnallisen keskustelun. Siihen eivät kuitenkaan osallistuneet ainoastaan poliitikot ja kirkonjohtajat, vaan lehdistötietojen mukaan myös *muslimien Saksan keskusneuvoston* (*Zentralrat der Muslime in Deutschland*) puheenjohtaja, tohtori Nadeem Elyas, joka ilmaisi suuren ilonsa tämän toiveen johdosta. ”Jumala, kaikkien ihmisten Luoja, yhdistää koko ihmiskuntaa. Saksa tarvitsee ,tämän yhden Jumalan’ siunausta. Nyt tarvitaan ’enemmän uskonnollisuutta ja paluuta kaik-

²⁸⁹ Tämä ei suinkaan tarkoittane, että islam yleisesti ottaen ja aina kieltäisi abortin. Useimmat oikeusoppineet koulut näyttävät enemmänkin edustavan näkemystä, jonka mukaan abortti on mahdollinen ennen oletettua ”sielun puhaltamista” sikiöön viidennen raskauskuukauden lopulla, jos sille löytyy riittävän painavia syitä, kuten sellainen perinnöllinen sairaus, joka tekee lapsen ”normaalin elämän” mahdottomaksi. Myös tämän jälkeen on abortti sallittu, jos äidin elämä on uhattuna; ks. *Lohlker* 1996, 13–30.

²⁹⁰ Pastori Timo *Keskitalo* / sähköpostitse vahvistettu tieto.

²⁹¹ Jeesuksesta muslimien profeettana ks. esim. *Vaahtoranta* 2004a.

kien uskontojen eettisiin perusajatuksiin”, hän totesi Köhlerin puheen johdosta *Evankelinen uutistoimisto idean*²⁹² mukaan.

Euroopan sisäisessä julkisessa keskustelussa on vuoden 2001 syyskuun 11. päivän jälkeen kiinnitetty pääasiassa huomiota täläisen muslimiväestön kristillis-humanistiselta kannalta katsoen torjuttaviin moraalisiin käsityksiin ja yhteiskunnallisiin vaatimuksiin. Vihaan kiihottavia saarnaajia ja väkivaltaisen *pyhän sodan* kannattajia tai suorastaan terroristijärjestöjen ”nukkuvia” jäseniä etsitään moskeijoista.²⁹³ Todellisen tai oletetun huivipakon katsotaan uhkaavan demokraattisen yhteiskunnan järjestystä ja siihen sisältyvää miesten ja naisten periaatteellista tasa-arvoa.²⁹⁴ Yksittäiselle turkkilaiselle annettu lupa teurastaa eläimiä islamilaisen lain edellyttämällä tavalla aiheuttaa kritiikkiä, koska edes uskonnollisen suvaitsevaisuuden nimissä ei saisi rikkoa eläinsuojelulakia.²⁹⁵

Nämä esimerkit heijastanevat ainakin Saksan väestön yleistä kuvaa islamista,²⁹⁶ eivätkä konservatiivit kristityt yleensä ottaen

²⁹² Sitaatti lainattu internetsivulta www.idea.de 3.6.2004; ks. myös *idea Spektrum*, 23/2004, 6.

²⁹³ Vrt. esim. Uta Raschen juttu ”’Wohlrriechend von Opfern’. In den Schulbüchern der König-Fahd-Akademie wird eine fundamentalistische Weltansicht vermittelt” (F.A.Z. 24.6.2004, nro 144, 3) tai uutinen (ibid.) 19.4.2004 (nro 91, 4) ”Überzogene Polizeiaktion”; ks. edelleen esim. (ibid.) 11.2.2004, nro 35, 6.; 16.2.2004, nro 39, 4; 17.2.2004, nro 40, 2; 27.3.2004, nro 74, 2; 3.6.2004, nro 127, 1.

²⁹⁴ Vrt. *Vaahtoranta* 2003, 142; ks. myös *idea Spektrum* 24/2003, 3, 7; 40/2003, 6; 42/2003, 6.

²⁹⁵ Vrt. *Die Welt* 17.1.2002 (www.welt.de) ja *Süddeutsche Zeitung* 16.1.2002 (www.sueddeutsche.de); ks. edelleen F.A.Z. 16.1.2002, nro 13, 1, 41 ja *Vaahtoranta* 2003, 142.

²⁹⁶ Vrt. prof. Elisabeth Noellen artikkeli (F.A.Z. 15.9.2004, nro 215, 5) ”Der Kampf der Kulturen; Die Deutschen sehen mit zusammengebissenen Zähnen der Bedrohung entgegen.” Artikkel käsittelee kyselytutkimusta, johon osallistuneista suurin osa yhdisti islamin ensisijaisesti sellaisiin käsitteisiin kuin ”naisen alistaminen” tai ”terrori”. – Tässä jätetään tarkoituksella huomiotta ne yhteiskunnan ilmeisen ohuet kerrostumat, jotka näkevät islamissa ylevän rauhan uskonnon tai ainakin haluavat pitää islamilaista kulttuuria – oikeutetusti tai väärin – läntistä pallonpuoliskoa rikastuttavana ilmiönä.

muodosta siitä poikkeusta. Useimmiten he yhtyvät islamia koskevaan eettiseen, mutta myös kulttuurisesti ja poliittisesti motivoituun kritiikkiin. Siitä huolimatta, että he itse edustavat monissa asioissa kriittistä oppositiota oman läntisen, postkristillisesti orientoituneen yhteiskuntansa sisällä ja että heidät tämän johdosta leimataan toisinaan jopa ”fundamentalisteiksi”,²⁹⁷ he ottavat kantaa vierasta islamilaista kulttuuria vastaan sellaisena, kuin sitä yleensä julkisesti pidetään,²⁹⁸ yhdessä yhteiskuntansa niiden jäsenten kanssa, joille kirkko ja usko merkitsevät vain vähän tai eivät mitään. Halutaan kristittyinä vastustaa vihaa, totalitaristisia pyrkimyksiä, väkivallan ihannoitua ja naisten alistamista.

Sen sijaan mentaalisesti paljon vaikeampaa on kristityille tunnustaa *nolentes volentes*, että monissa eettisissä asioissa he eivät taistelekaan muslimeja vastaan, vaan ovat enemmän tai vähemmän samalla puolella näiden kanssa. On yleisesti tunnettua, että muslimit valittavat erityisesti sukupuolimoraalin alueella ”läntisen maailman moraalista rappiota”.²⁹⁹ Kovin toisenlainen ei kuitenkaan ole myöskään saman ”läntisen” maailman konservatiivisen kristillisen

²⁹⁷ Tässä tilanteessa konservatiivit kristityt eivät välttämättä ole yksin; vrt. Friedrich Niewöhnerin arvostelu Barbara Schadenin kirjasta ”*Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam*” von (München 2004): ”Die Autorin schreibt es nicht, doch der Schluß ist erlaubt: Alle diejenigen, die von ihrem Glauben, welcher er auch immer sei, überzeugt sind und ihn mit Wahrheitsanspruch verteidigen, sind Fundamentalisten und somit potentielle Terroristen. So einfach ist die Lösung.” (*Fundamentalismus leicht gemacht. Lust und Leid der Sekundärquelle*; F.A.Z. 4.10.2004, nro 231, 37.)

²⁹⁸ Tätä taustaa vasten on kiinnostava Jäggin lause: ”Auffällig am evangelikalen Fundamentalismus ist die Naivität der Glaubenseinstellungen, verbunden mit rassistischen und eurozentristischen Haltungen.” Jatkossa esitetään tätä koskevana esimerkkinä Liebenzeller Mission -lähetysjärjestön lähetysjuhla sen 90-vuotisen olemassaolon kunniaksi; ks. Jäggi 1991, 92.

²⁹⁹ Ks. esim. Rahman 1987a, 10–13, erit. 13: ”To satisfy this extraordinary sexual urge, they are ever busy inventing and designing new ways. The nude pictures, sexual literature, love romances, nude ballroom dancing and sex-inciting films, all are means of intensifying the same fire which the wrong social system has kindled in every heart.”

opposition eettinen urkupiste.³⁰⁰ Millä tavoin siis pitäisi suhtautua siihen ilmeiseen *tukeen*, jota muslimit antavat kristityille esimerkiksi aborttikysymyksessä tai myös homoseksuaalisesta käyttäytymisestä puheen ollen?³⁰¹ Sitähän pidetään perinteellisesti niin kristinuskon kuin islaminkin parissa Jumalan luomistahdon mukaisen ihmisyyden synnillisenä vääristymänä.³⁰² Kristityt puolustavat omalta osaltaan perhesiteitten koskemattomuutta, arvostavat säädyllystä pukeutumista, ja jotkut heistä ainakin Pohjoismaissa ovat valmiit jopa kieltämään syntinä kaikkien alkoholipitoisten juomien nauttimisen – kuten muslimit.³⁰³ Kaiken lisäksi saattavat suomalaiset

³⁰⁰ Vrt. esim. uutinen ”Schleichende Abkehr. Berlin-Institut: Kairo nicht vergessen” (F.A.Z 9.9.2004, nro 210, 9; Friederike *Bauer*): ”Zu den wichtigsten Befürwortern eines Paradigmenwechsels in der Bevölkerungspolitik zählen vor allem konservative christliche und islamische Gruppen, zunehmend auch in den Vereinigten Staaten. Statt für Kondome und Pille plädieren sie für Enthaltbarkeit bis zur Ehe und später für natürliche Verhütungsmethoden.” Vaikka kaikki konservatiivit kristityt eivät kokonaan seisoisikaan näiden vaatimusten takana, ja monet heistä pitävät arvossa myös ”keinotekoisia” ehkäisymenetelmiä, kunhan ne eivät edellytä munasolun hedelemöityessä jo syntyneen inhimillisen elämän tuhoamista, on moraalinen suunta kuitenkin yhteinen.

³⁰¹ Vrt. Till *Stoldt Welt am Sonntag* –verkkolehdeissä 2.1.2005: ”Bei Themen wie Homosexuellenrechte oder Abtreibung stehen sich Papst-Kirche und muslimische Verbände ohnehin nahe. [...] So kritisieren die Moslemverbände seit langem die liberale Haltung der evangelischen Kirche zur Abtreibung. [...] Ob beabsichtigt oder nicht – die Muslime propagieren die ‘family values’ George W. Bushs, wenn sie vor homosexueller und abtreibungsfreudiger Libertinage warnen [...]” Vrt. myös *idea Spektrum* 1/2005, 8.

³⁰² Vrt. Sayyid Muhammad *Rizvi*: Marriage and Morals in Islam, Chapter Three, The Islamic Sexual Morality (2), Its Structure: ”All revealed religions, Judaism, Christianity and Islam form a united front against such sexual behavior. It has been clearly condemned in the Bible and the Qur'an.” (www.al-islam.org/m-morals/chap3b.htm; imuroitu 20.9.2004.) Kristinuskosta ks. esim. *Gerhard* 1863–1875, XII, 161: ”3. In opere variis modis peccatur contra hoc preceptum, per fornicationem inter personas solutas, per adulterium inter conjuges, per raptus, quando per vim stuprum infertur mulieri, per incestum, quando fit commixtio cum consanguineis et affinibus in gradibus prohibitis, per sodomiam, bestialitatem, paederastian, [...]”; ks. myös Room. 1: 26–27; 1. Kor. 6: 9; 1. Tim. 1: 8–10.

³⁰³ Alkoholitabstinenenssista muslimeilla ks. esim. *Bürger* 1991, 13; Suura 2:219.

kristityt naiset hyvinkin pitää huivia päässään.³⁰⁴ Täysin tuntematonta se ei ole myöskään saksalaisten kristittyjen³⁰⁵ parissa.

On ilmeistä, että nämä yhteiset piirteet kristillisten ja islamilaisien moraalisien positioiden välillä kuuluvat kristittyjen ymmärryksen mukaisen Jumalan lain piiriin, dekalogin ensimmäinen käsky mukaan lukien. Jumalanpilkka ei saa muuttua yhteiskunnallisesti hyväksytyksi; Jumalaa on kunnioitettava ja hänen luomakuntaansa, varsinkin ihmisyyttä miehen ja naisen yhteytenä ja tämän yhteyden hedelmänä, on varjeltava.

Toisaalta vaikeasti kristilliseen lakikäsitteeseen sovitettavia ovat ne konservatiivien kristittyjen moraaliset näkemykset, jotka eivät suoraan perustu Kymmeneen käskyyn, mutta ovat sitäkin helpommin sovitettavissa yhteen monen islamilaisen käsityksen, kuten juuri mainitun huivikäytännön ja totaalisen alkoholiabstinenssin vaatimuksen kanssa. Nämä tekijät tosin vain vahvistanevat yhteyden tunnetta näiden kahden ”aabramamilaisen uskonnon” välillä samassa rintamassa maallistunutta, jumalatonta yhteiskuntaa vastaan, kuten näyttää – mutta tekevät myös entistä polttavammaksi tarpeen etsiä vastausta kysymykseen, kuinka näitä yhtäläisyyksiä olisi kristilliseltä kannalta arvioitava.

2. Johann Gerhard ja laki

Johann *Gerhard*³⁰⁶ käsittelee odotetusti niin lain teologiaa kuin monia eettisiäkin kysymyksiä sekä pääteoksessaan *Loci theologici*³⁰⁷ että muualla tuotannossaan. Mutta mitä Gerhard tarkoittaa, Jumalan lailla? Kuinka Gerhardin mukaan suhtautuvat toisiinsa ilmoitettu laki ja yleinen inhimillinen käsitys hyvästä ja pahasta? Tunnustaako hän ylipäättään jälkimmäisen merkityksen? Entä kuinka Gerhard sovel-

³⁰⁴ Vanhempi rukoilevainen naisväki saattaa yhä vielä pitää liinaa päässään ainakin kirkossa ja seuroissa, mutta harvemmin kaupungilla.

³⁰⁵ Ainakin iäkkäämpien venäjänsaksalaisten naisten pään peittona voi aina silloin tällöin nähdä liinan.

³⁰⁶ Gerhardista teologina ks. esim. *Vaahtoranta* 1998, 15–20.

³⁰⁷ Ks. erityisesti *Gerhard* 1863–1875, XII–XIII.

taa lakia oman aikansa konkreettisiin kysymyksiin? Mikä on lain paikka hänen kokonaissysteemissään; kuinka lakia käytetään oikein kristillisen elämän kokonaisuudessa?

Tämän kysymyksen selvittämiseksi on palattava alkuun eli ihmisen luomiseen: Kristillisen uskon mukaan Kolmiyhteinen Jumala on tehnyt ihmisen kuvakseen.³⁰⁸ Tämä vakaumus on myös Gerhardin antropologian perusta.³⁰⁹

Jumalan kuva ihmisessä ennen lankeemusta oli hänen *luonnollinen vanhurskautensa*. Sen ontinen perusta oli ihmisen vanhurskaassa, yhdistävässä suhteessa Jumalaan. Tämän relationaalisen *union* puitteissa Jumala määräsi ihmisen luonnollisia ominaisuuksia ja täydellisti ne.³¹⁰

Jumalan tahdon eli hänen lakinsa tunteminen oli yksi näistä täydellistetyistä ominaisuuksista.³¹¹ Jumala kirjoitti sen suoraan ihmisen sydämeen.³¹² Ihminen myös täytti spontaanisti lain.³¹³

Syntiinlankeemuksessa ihmisen tila kuitenkin muuttui radikaalilla tavalla. Jumalan kuva ihmisessä sen varsinaisessa mielessä eli ihmisen vanhurskaana, yhdistävänä suhteena Jumalaan tuhoutui täydellisesti.³¹⁴ Niinpä luonnollinen ihminen ei enää ole positiivisessa *uskonnollisessa* suhteessa Jumalaan. Autuaassa *uniossa* eletty Jumalan rakkaus on nyt *ignis consumens* ihmistä kohtaan. Jumala on tosin pysynyt rakkaudessaan muuttumattomana, mutta lankeemuksen jälkeen hänen ja langenneen ihmisen välille on tullut vääristävän ”linssin” tavoin synti, joka muuttaa Jumalan rakkauden säteet finaalisesti tarkastellen tuhoavaksi tuleksi. Ihmisessä ei enää

³⁰⁸ Vrt. Gen. 1, 27.

³⁰⁹ Ks. *Gerhard* 1863–1875, VIII, 13; *Vaahtoranta* 2001, 115–116.

³¹⁰ Ks. *Vaahtoranta* 1998, 57–60.

³¹¹ Vrt. *Gerhard* 1863–1875, IX, 2.

³¹² Vrt. *Gerhard* 1863–1875, XI, 12; XII, 14.

³¹³ Vrt. *Gerhard* 1863–1875, VIII, 43, 48; XI, 19; ks. myös *Vaahtoranta* 1998, 50, 54–60.

³¹⁴ Vrt. esim. *Gerhard* 1863–1875, VIII, 63, 129–130, 132; *Gerhard* 1645, XXIV, XII, III; *Gerhard* 1693, III, 89; *Vaahtoranta* 1998, 61–62.

näy Jumalan kaunis kuva.³¹⁵ Jos hän katsoo peiliin etsiäkseen Jumalan kasvoja, hän näkee vain itsensä – eikä se, mitä hän siinä näkee, näytä kauniilta vaan paremminkin kauhistuttavalta.³¹⁶

Jumala, sellaisena kuin hän on lankeemuksen jälkeen salatussa olemuksessaan ihmistä kohtaan, ei ole kuitenkaan tuhonnut maailmaa eikä ihmistä. Ihminen ei tosin pysty omin neuvoihin löytämään häntä rakastavana Isänä ja yhtenä, jonka ykseys kolminaisuudessa sulkee moninaisuuden sisäänsä, sillä armollisen Jumalan tunteminen on vain Kristuksessa mahdollista. Silti myös salattuna Jumala pitää luomakuntaa ja ihmisyyttä yllä,³¹⁷ vaikka niitä leimaavatkin enemmänkin kärsimys ja kurjuus kuin harmoninen hyvinvointi.³¹⁸

Jumalan huolenpitoon maailmasta ja ihmisestä tämän radikaalista lankeemuksesta ja synnistä huolimatta kuuluu, että vaikka varsinainen Jumalan kuva ihmisessä eli hänen alkuvanhurskautensa on lankeemuksessa tuhoutunut, silti sen vaikutuksista eli ihmisen ja Jumalan välisessä yhdistymisessä toteutuneen vanhurskauden määräämästä inhimillisten ominaisuuksien alkuperäisestä kvalifikaatiosta on vielä jäänteitä jäljellä. Ihmisen psyykkisiin ja fyysisiin ominaisuuksiin on jäänyt jotakin Jumalan analogisesta kuvasta, jonka alkuvanhurskaus ihmisessä vaikutti ja jonka se hänessä ennen lankeemusta täydellisti. Näihin jäänteisiin kuuluu myös käsitys hyvästä ja pahasta eli moraalilain tuntemus.³¹⁹

Niinpä ihminen saattaa uskonnollisuudestaan tai sen puutteesta riippumatta tietää häneen jäljelle jääneiden Jumalan analogisen kuvan muistumien ansiosta muun ohella, että Jumala on olemassa ja

³¹⁵ Vrt. *Vaahtoranta* 1998, 61–65, 76–78.

³¹⁶ Vrt. *Gerhard* 1863–1875, VIII, 132: "[...] manifeste apparebit, hominem [...] exutum DEI imagine pulcherrima tetram diaboli larvam induisse, [...]"; ks. myös (ibid.) II, Prooemium, 2.

³¹⁷ Ks. esim. *Gerhard* 1863–1875, XXIV, 236; *Vaahtoranta* 1998, 62–63, 66, 68–71, 75.

³¹⁸ Vrt. esim. Gerhardin nuoruudenteoksen *Meditationes sacrae* 38. meditation "De praesentis vitae fugacitate" äärimmäisen illuusioton, synkkä tunnelma; *Gerhard* 1619, XXXVIII, 263–271. Ks. myös *Gerhard* 1863–1875, IX, 122–123, 125; *Vaahtoranta* 1998, 281, viite 60.

³¹⁹ Vrt. *Vaahtoranta* 1998, 62–63.

myös tuntea hänen lakinsa.³²⁰ Tämä langenneen ihmisen tieto hyviä palkitsevan ja pahoja rankaisevan Jumalan olemassaolosta sekä josakin määrin myös siitä, mikä on hyvää, mikä paha, perustuu Gerhardin mukaan yhtäältä luonnollisiin, myötäsyttyisiin periaatteisiin sekä omaantuntoon ja praktisen syllogismin käyttämiseen, toisaalta ihmisen ulkopuolisen maailman tarkasteluun.³²¹

Moraalilain sisällöllinen tuntemus, joka oli alkutilassa täydellistä, on kuitenkin syntiinlankeemuksen tähden pahasti heikentynyt ihmisessä. Sen tähden Jumala on ilmoittanut saman, jo luomissa annettun lain uudelleen – jo ennen Moosesta,³²² mutta lopulta Siinain vuorella eli lain summana *Kymmenessä käskyssä*.³²³ Tämä uudelleen ilmoitettu ja kirjoitettu laki, jonka kruunu ja kooste on käsky rakastaa Jumalaa ja lähimmäistä,³²⁴ on yhtenevä alkuperäisen luonnollisen lain kanssa.³²⁵

Kun on kyse tämän jumalallisen lain tarkemmasta selittämisestä tai Kymmenen käskyn soveltamista konkreettisen elämän eri tilanteisiin, pitää Gerhard Kristusta ja apostoleja lain legitiimeinä tulkitsijoina.³²⁶ Hiukan toisin hän sen sijaan painottaa argumentaatiotaan, kun lakia tulkitaan ja sovelletaan inhimillisen lainsäädännön ja valtiollisen toiminnan puitteissa tai ylipäätään poliittisessa ja taloudellisessa kontekstissa. Näitä kysymyksiä Gerhard kä-

³²⁰ Ks. esim. *Gerhard* 1618, K, 43; 1679, Art. XX, C.II; *Gerhard* 1863–1875, XI, 32, 80; *Vaahtoranta* 1998, 62–63.

³²¹ Ks. esim. *Gerhard* 1607, 5–8; 1618, K, 51; *Gerhard* 1863–1875, Prooemium 17; II, 60; III, 2–6; VIII, 129.

³²² Ks. *Gerhard* 1863–1875, XII, 25: "Ex hac deductione liquido apparet, notitiam legis mentibus hominum non solum naturaliter insitam, sed etiam ante Moysen voce divina vel immediate vel per patriarchas saepius fuisse repetitam, [...]"

³²³ Ks. *Gerhard* 1863–1875, XII, 8, 10, 13, 26; vrt. myös *Eckert* 1976, 98–99.

³²⁴ Ks. *Gerhard* 1863–1875, XII, 14.

³²⁵ Ks. esim. *Gerhard* 1863–1875, XII, 10, 12–14, 26, 53. Tämä lienee yleinen kristillinen vakaumus; vrt. *Gardet* 1968, 119.

³²⁶ Vrt. *Gerhard* 1863–1875, XII, 53.

sittelee varsin pragmaattisesti³²⁷ ja antaa tilaa myös järjen käytölle³²⁸ etsien oikean toiminnan esimerkkejä paitsi pyhästä Sanasta, myös maallisista lähteistä ja luonnollisesta moraalisesta ymmärryksestä.³²⁹

Yhtäältä siis saattaa esimerkiksi Gerhardin omaan teologiseen traditioonsa nähden käytännöllisesti orientoitunut kanta kysymyksessä korollisen lainan oikeutuksesta olla tulevaisuuteen suuntaa antava, vaikkei Gerhardin taloudellisia näkemyksiä voikaan missään tapauksessa pitää ”liberalistisina”.³³⁰ Toisaalta moni käsitys ”luonnollisuudesta” on muuttunut vuosisatojen aikana – ajatelkaamme esimerkiksi kysymystä oikeasta valtiomuodosta, uskonnonvapaudesta tai juutalaisten oikeuksista yhteiskunnasta. Tämän muutoksen myötä on käsitys Jumalan lain ainakin osittain luonnollisen lain ohjaamista sovellutuksista muuttunut toisinaan jyrkästi toiseksi kuin Gerhardin tulkinnassa, vaikka itse Sana on pysynyt samana.³³¹

³²⁷ Vrt. *Eckert* 1976, 88–89, 102, 107.

³²⁸ Vrt. esim. *Gerhard* 1863–1875, XXIV, 237–238.

³²⁹ Ks. esim. *Eckert* 1976, 97, 117, 122; *Vaahtoranta* 2003, 144; *Gerhard* 1863–1875, XXIV, 199–200; XXV, 64, 66. Analoginen tämän Gerhardin position kanssa on hänen käsityksensä tehtävien jaosta Jumalan Sanan ja järjen välillä teologiasta ja lääketieteestä puhuttaessa; vrt. edellä luku II; ks. myös *Vaahtoranta* 2002, 259.

³³⁰ Ks. *Gerhard* 1863–1875, XXIV, 233ff.; *Eckert* 1976, 117–119. Gerhardin yhteiskuntapoliittiset näkemykset näyttäisivät viittaavaan liberalismiin sijasta porvarilliseen ”hyvinvointivaltioon”, jossa esivallalla on sosiaalisia velvollisuuksia; vrt. *Eckert* 1976, 102, 118–119.

³³¹ Vrt. *Eckert* 1976, 107–111, 115–116, 120; *Vaahtoranta* 2003, 143–144. Moni-kaan tuskin asettuisi nykyaikana sen Tuomas Akvinolaisen edustaman syntihierarkian taakse, johon Gerhard ilman omia kommentteja viittaa: ”3. In opere variis modis peccatur contra hoc praeceptum, [...] per sodomiam, bestialitatem, paedestrastian, mollitiem sive seminis voluntariam effusionem, de qua Thomas pronuntiat, quod *sit ipsa scortatione gravius peccatum*, [...]” *Gerhard* 1863–1875, XII, 161.

3. Lain kolminkertainen käyttö Gerhardin mukaan

Riippumatta kysymyksestä, millä tavoin Jumalan lakia olisi konkreettisissa tilanteissa sovellettava, Gerhardin mukaan sitä käytetään periaatteessa kolmella eri tavalla. Sen ensimmäisen, *poliittisen* funktion (*usus πολιτικός*)³³² tehtävänä on pitää yllä ulkonaista järjestystä maailmassa, rankaista pahoja ihmisiä ja palkita hyviä³³³ Luonnollista elämää määrittävän lain ulkonaiseen täyttämiseen tai ainakin karkeimpien syntien välttämiseen, mutta myös positiivisiin hyviin tekoihin kykenevät myös uskosta osattomat ihmiset. Ilman tätä lain ensimmäisen käytön potentiaalia inhimillinen elämä maailmassa sortuisi omaan mahdottomuuteensa. Se on maallisen järjestyksen perusta.³³⁴

Täysin toinen on sen sijaan lain toisen ja kolmannen käytön tehtävä. Oikestaan ne ovat yksi, mutta kaksijakoinen kategoria, sillä Gerhard käyttää kummastakin epiteettiä *θεολογικός*. Toisin kuin lain ensimmäinen käyttö ne kuuluvat hengellisen elämän piiriin, vaikka elämällä lain kolmannen funktion yhteydessä voikin olla vaikutusta siihen, millä tavoin sen ensimmäinen tehtävä toteutuu.

Lain ensimmäisen ja toisen käytön välillä on sen sijaan ratkaiseva laadullinen ero. Toista funktiota (*θεολογικός ἐλεγκτικός*)³³⁵ leimaa nimittäin ihmisen täydellinen *avuttomuus* Jumalan lain vaatimuksien edessä. Itse asiassa sen tehtävä onkin näyttää ihmiselle, ettei hän parhaimmista yrityksistäänkään huolimatta voi koskaan täyttää Jumalan lakia sen koko ankaruudessa. Ulkonaisesti se ehkä jossakin määrin onnistuu, sisäisesti ei koskaan. Tämän kokemuksen

³³² *Gerhard* 1863–1875, XII, 203.

³³³ Tämä ulkoinen järjestys mahdollistaa myös kristillisen opetustoiminnan; ks. *Gerhard* 1863–1875, XII, 203.

³³⁴ Ks. *Gerhard* 1863–1875, II, 88; VIII, 137; XI, 32; XII, 181.

³³⁵ *Gerhard* 1863–1875, XII, 203.

on määrä suorastaan ajaa syntisparka ainoan mahdollisen avunantajan eli Kristuksen luokse.³³⁶

Tämä lain funktio on evankeliumin dialektinen vastapooli, kun oman itsensä varaan jätettyä ja sellaisena avutonta syntistä pelastetaan. Ilman säälimättömän ankaraa lakia ei syntiselle nimittäin synny tarvetta turvautua uskossa yksin Kristukseen eli ainoastaan Jumalaan ja hänen toimintaansa. Samalla tämä äärimmäinen epätoivo ja epäluottamus omiin kykyihin, suoranainen *resignatio ad infernum*, jonka laki vaikuttaa, edellyttää jo läsnä olevaa Pyhää Henkeä eli siis autuaaksi tekevää uskoa, vaikka lain alla kärsivä onkin viimeisenä valmis sitä uskomaan. Yhtäältä nimittäin on mahdotonta nähdä lain koko pelottavaa syvyyttä ilman Pyhää Henkeä, ja toisaalta ihminen voi ainoastaan uskossa tulla osalliseksi Pyhästä Hengestä.³³⁷

Lain kolmannella funktiolla (*usus theologikòs didaktikòs*³³⁸) on puolestaan kaksi ulottuvuutta: Yhtäältä laki vaikuttaa sen puitteissa samalla tavalla kuin sen toisessakin tehtävässä. Periaatteessa laki ei enää eksistentiaalisella tavalla uhkaa niitä syntisiä, jotka ovat kasteen ja uskon kautta uudestisyntyneet ja tulleet Kristuksessa vanhurskaiksi Jumalan edessä. Tämä vapaus koskee heitä kuitenkin vain sikäli, kuin he ovat *uusi ihminen* eli ihmisiä, jotka ovat Kristuksessa vanhurskaita ja joiden ominaisuuksia heissä asuva Jumala itse määrittää.³³⁹ Silti he ovat uudestisyntyneinäkin samalla yhä myös syntisiä ja tämän heidän olemuksensa ulottuvuuden osalta edelleen ”lihallisia”. Sen tähden he, *simul justi et peccatores*, tarvitsevat jatkuvasti myös lain sanaa sen toisen funktion mukaisesti³⁴⁰ tullakseen

³³⁶ Vrt. *Gerhard* 1863–1875, XII, 198: ”2. Legem suam non eo fine post lapsum repetivit DEUS, quasi perfecte eam homines implere et vitam aeternam promereri possent, sed ut ex eo esset *cognitio peccati*, Rom. 3, v. 20; ut esset *paedagogus noster ad Christum*, Galat. 3, v. 29; [...] .” Ks. edelleen *Gerhard* 1863–1875, XII, 1, 26, 204.

³³⁷ Ks. *Vaahtoranta* 1998, 224–231; vrt. myös *Vaahtoranta* 2004b, 239–240.

³³⁸ *Gerhard* 1863–1875, XII, 203.

³³⁹ ”Justis non est lex posita, quatenus a maledictione legis per fidem in Christum liberi sunt et ex fide spontaneam legi oboedientiam praestare incipiunt; [...]” *Gerhard* 1863–1875, XII, 205.

³⁴⁰ Vrt. *Gerhard* 1863–1875, XII, 205: ”[...] ; interim illi ipsi justi sunt ex parte adhuc carnales [...] ideo indigent legis speculo, in quo peccati sordes ipsis

joka päivä katumuksessa johdatetuiksi omasta synnistään ja syyllisyydestään Kristuksen luo parannukseen ja uskoon tai paremminkin pysyäkseen uskossa, jota leimaa alituinen parannus.³⁴¹ Ero lain varsinaisen toisen käytön ja tämän lain kolmannen käytön funktion välillä lieneekin enemmän synnin tähden koetun katumuksen ja epätoivon syvyydessä kuin asiassa itsessään.³⁴²

Sisällöllisesti Gerhard näyttää yhdistävän puheena olevan lain kolmannen käytön ulottuvuuden lain ensimmäisen, poliittisen funktion.³⁴³ Kristityt eivät ensinnäkään ole Jumalan käskyjen ja kieltojen yläpuolella. Ne koskevat kaikkia ihmisiä.³⁴⁴ Toiseksi Gerhard, joka ymmärtää saman ihmisen olevan yhtäältä uskosta vanhurskas ja toisaalta kantavan jäljelle jäänyttä syntiä mukanaan,³⁴⁵ näyttää ajattelevan, että myös kristityt *itse* näkevät itsessään uudestisyntyneen Jumalan lapsen rinnalla riippuvan ”vanhan ihmisen”, syntisen, lihallisen teeskentelijän ja pitävät kiusauksia vastaan sitä itse kurissa lain ensimmäisen funktion avulla.

Kuitenkin myös toisella tavalla saattaisi Gerhardin teologiassa olla mahdollista yhdistää lain kolmas käyttö sen ensimmäiseen tehtävään: Silloinkin, kun Kristuksessa uudestisyntyneet haluavat vapautetulla omallatunnolla, spontaanisti, ilman pakkoa ja palkkion

adhuc adhaerentes conspiciantur et norma in bonis operibus sectanda praescribatur.” ks. myös (ibid.), XI, 144; XII, 182, 187, 203–204.

³⁴¹ Ks. *Vaahtoranta* 1998, 280–281.

³⁴² Vrt. *Vaahtoranta* 1998, 280–281.

³⁴³ Vrt. Gerhard 1863–1875, XII, 203: ”Quaemadmodum enim equus indomitus freno coërceretur et constringitur, domitus vero equus eodem freno dirigitur, ut intra metas recti itineris juxta arbitrium sessoris retineatur: ita lege Dei intractabiles homines coërcentur, regenerati vero ea diriguntur et retinentur intra metas eorum operum, in quibus juxta Dei voluntatem debent ambulare. [...] Primum legis usum tantum ad non renatos pertinere volunt, quod intelligendum cum restrictione illa, quatenus credentes sunt renati ac renovati; cum enim renati itidem ex parte adhuc carnales sint, ideo ipsis quoque frenum legis necessarium est, ut caro cum suis concupiscentiis coërcetur, ne in externa delicta prorumpat et spiritum sessorum excutiat. [...]”

³⁴⁴ Vrt. *Gerhard* 1863–1875, XII, 181, 204; ks. myös edellinen viite.

³⁴⁵ Vrt. *Vaahtoranta* 1998, 284, viite 69.

toivetta täyttää Pyhässä Hengessä Jumalan lakia, he etsivät mielellään tähän apua Jumalan Sanan ohjeista. Jumalan laki ja sen kanssa yhteneväinen Kristuksen pyhän elämän esimerkki³⁴⁶ lienevät vielä itsestään selvemmin uudestisyntyneiden kristittyjen moraalisten pohdintojen perusta³⁴⁷ kuin moraalisesti asennoituneille, itseensä tyytyväisille luonnollisille ihmisille.

Loppujen lopuksi lain kolmas käyttö esiintyy kristityn elämässä vuoronperään tai suorastaan *jatkuvasti* ja *samanaikaisesti* kolmessa eri roolissa. Se kurittaa lain ensimmäisen käytön tapaan vanhan ihmisen lihallisia himoja ja varjelee siten uskovaa lankeamasta. Se auttaa, samoin lain ensimmäiseen funktioon liittyen, uskovan vapaassa pohdinnassa, kuinka Jumalan lain sisältö ja päämäärä, rakkaus Jumalaan ja lähimmäiseen ja niissä Jumalan kunnia parhaiten toteutuisi. Se on kuitenkin lain toisen funktion mukaisesti myös syyttäjä, kun ”Vanha Aatami” on jälleen kerran saanut ylivallan uskovan ”uudesta ihmisyydestä”. Vaikka tämän usko ei olekaan kokonaan kuollut, silti uudestisyntynyt, *simul iustus et peccator*, täytyy parannuksessa johdattaa Jumalan Kristuksessa armahdettavaksi.

4. Islamilainen *sharia*

4.1. Islamin ja kristinuskon lakikäsitys

Ensi näkemältä näyttäisi islamin oppi *shariasta*³⁴⁸ olevan varsin läheistä sukua kristilliselle lain teologialle ainakin sen ensimmäisen tehtävän puitteissa. Eikä ihme: Islam on syntynyt juutalaisuuden ja kristinuskon vaikutuspiirissä.³⁴⁹ Se jakaa niiden kanssa karkeasti

³⁴⁶ Vrt. Vaahtoranta 1998, 277, 281–285.

³⁴⁷ Vrt. Gerhard 1863–1875, XI, 11–12, 144; XII, 198, 203–205; XVI, 63; XVII, 12, 28–29; ks. myös Gerhard 1666, III, 103–104. Vaahtoranta 1998, 279.

³⁴⁸ Käsitteen alkuperäisestä merkityksestä ks. Bürgel 1991, 39; Nagel 2001, 4; Schirrmacher 1994a, 275.

³⁴⁹ Vrt. Vaahtoranta 2003, 139–141.

ottaen lineaarisen maailmankuvan ja uskon Jumalaan luojana, joka aikain lopulla kutsuu ihmiset eteensä tuomiolle.³⁵⁰

Tämä Jumala, kuten arabian sana *Allah* kuuluu suomeksi,³⁵¹ on luonut maailman ja ihmisen mahdikkaalla sanallaan.³⁵² Samalla yhdellä ja ainoalla Jumalalla on edelleenkin korkein ja itse asiassa ainoa valta, jota hän käyttää koko luomakuntaa kohtaan.³⁵³ Sen tähden on ateismin ohella suurin synti asettaa jotakin Jumalan rinnalle.³⁵⁴

Siitä huolimatta mahtava Jumala on asettanut ihmisen sijaisekseen hallitsemaan muuta maailmaa. Silti ihminen on vain Jumalan palvelija ja orja,³⁵⁵ jonka ylin velvollisuus on antautua ja suorastaan alistua Jumalalle sekä täyttää kyselemättä hänen tahtonsa.³⁵⁶

³⁵⁰ Vrt. esim. *Houry* 1991d, 759; *Schirmacher* 1994a, 46–47, 215.

³⁵¹ Vrt. *Schirmacher* 1994a, 348. Tämän vuoksi on oikein kääntää käsite 'Allah' johdonmukaisesti sanalla 'Jumala'. Se ei kuitenkaan missään tapauksessa tarkoita, että kristityt ja muslimit *uskoisivat* samaan Jumalaan. Kristityt ja muslimit ymmärtävät luterilaisittain ilmaisten Jumalan "vasemman käden" tai "maallisen regimentin" alueella eli mahdollisimman laajasti ymmärretyn "lain" hallintapiirissä, mitä tarkoitetaan, kun sanotaan 'Jumala' eli 'Allah', kuten myös arabikristityt tekevät. Oikein eli sellaisena, kuin Jumala varsinaiselta olemukseltaan on, saatetaan hänet kristillisen vakaumuksen mukaan kuitenkin tuntea vain Kristuksessa, toisin sanoen uskon kautta Jumalaan sellaisena, kuin häntä Jumalan "oikean käden" hengellisessä valtapiirissä julistetaan. Tämä usko puolestaan sulkee islamilaisen jumalakäsityksen ulkopuolelleen.

³⁵² Vrt. *Hagemann* 1991b, 316; ks. myös *Bouman* 1989, 60, 62; *Bauschke* 2000, 114–115, 147

³⁵³ Vrt. *Bürgel* 1991, 30: "Gottes Einzigkeit ist nun für Muhammad je länger je mehr auch eine Machtfrage. Er formuliert sie in dem Satz 'Keine Macht und keine Gewalt außer bei/durch Gott!' [...], einem der Leit- und Kernsätze muslimischen Denkens bis auf den heutigen Tag."

³⁵⁴ Vrt. esim. *Bürgel* 1991, 30; *Schirmacher* 1994a, 249–250, 261.

³⁵⁵ Vrt. *Bürgel* 1991, 35, 37; ks. myös *Vahtoranta* 2002, 264.

³⁵⁶ Ks. esim. *Bürgel* 1991, 37; *Klingmüller* 1991, 49; *Schirmacher* 1994a, 47–48.

Ihmisyys Jumalan kuvana tai ihminen Jumalan lapsena on islamissa ajatuksellinen mahdottomuus.³⁵⁷

Tahtonsa Jumala on islamin mukaan ilmoittanut ihmiskunnalle ennen kaikkea³⁵⁸ kolmessa kirjassa, *Toorassa*, *Evankeliumissa* ja lopullisella tavalla *Koraanissa*.³⁵⁹ Koraani ymmärretään juutalaisten ja kristittyjen väärennettyjen kirjojen korjaajana,³⁶⁰ kuten Muhammad on profeettojen sinetti.³⁶¹ Jumalan inspiroima³⁶² Koraani julistaa hänen tahtoaan, ja sellaisena se on kaiken kritiikin tavoittamattomissa.³⁶³

³⁵⁷ Vrt. esim. *Schirrmacher* 1994b, 249–250, 257, 264–265; ks. myös *Vaahtoranta* 2003, 162–163.

³⁵⁸ Ilmoituksesta luomisessa tai ennen Jumalan profeettojen ja lähettiläiden toimintaa ks. alla.

³⁵⁹ Vrt. Suura 3:2–4: ”Ei ole muuta Jumalaa kuin Jumala, Elävä, Pysyvä. Hän on lähettänyt sinulle Kirjan, joka vahvistaa sen, mitä ennen sitä oli. Hän on myös aikaisemmin lähettänyt Tooran ja Evankeliumin johdatukseksi ihmisille ja Hän on lähettänyt Ratkaisun.” (Tässä artikkelissa käytetään Jaakko *Hämeen-Anttilan* Koraanin suomennosta; Vantaa 2002.) Ks. edelleen Suura 5: 44–47. Alkuperäisestä Koraanin näkemyksestä ks. myös *Nagel* 2001, 4: ”Durch den Mund seiner Gesandten hat Gott den Menschen immer wieder mitgeteilt, daß und wie sie das Heil erwerben können; der Inhalt dieser Mitteilungen blieb unverändert, aber wegen mancher Abweichungen in der Praxis, die sich im Laufe der Geschichte einschlichen, unterscheiden sich nun die jüdische, die christliche und die von Muhammad verkündete Art der Heilssicherung voneinander. Die letztere ist nach Überzeugung des Propheten und der Muslime die einzig authentische, weil sie auf den jüngsten, den letzten von Gott ins Werk gesetzten Akt der Verkündigung zurückgeht; [...]” ; ks. kuitenkin myös alla.

³⁶⁰ Islamilaisesta juutalaisten ja kristittyjen pyhien kirjoitusten väärentämisen teoriasta ks. esim. *Hagemann* 1991a, 137–138; *Khoury* 1991c, 736–737; *Schirrmacher* 1994b, 290–293.

³⁶¹ Ks. esim. *Stieglecker* 1962, 338.

³⁶² Ks. esim. *Hagemann* 1991b, 311.

³⁶³ Vrt. *Muslehuddin* 1982, 47: ”In its primary function Islamic law has classified actions in terms of an absolute standard of good and evil which are not to be rationally determined, for God alone Knows what is absolutely good and absolutely bad.” Ks. myös *Klingmüller* 1991, 49: ”Dabei liegt der Geltungs-

Silti on mahdollista käyttää tiettyjä apuvälineitä, jos kaikkia eettisiä kysymyksiä ei kyetä ratkaisemaan pelkkien Koraanin sanojen perusteella. *Sunna* eli *Hadith* -kokoelmiin kirjattu traditio Jumalan lähettilään, profeetta Muhammadin teoista ja sanoista on sunnalaismuslimeille toinen sitova lähde, kun etsitään oikeaa inhimillistä tapaa elää ja toimia maailmassa.³⁶⁴ Sen lisäksi islamilla on pitkä oikeusoppineisuuden perinne, joka auttaa muslimioppineita antamaan tiettyjen kriteerien perusteella lausuntoja Jumalan tahdon täyttämistä koskevissa kysymyksissä.³⁶⁵ Myös luonnollisella järjellä on tässä prosessissa tietty tehtävä.³⁶⁶

Tällä tavoin päädytään islamin parissa eettisiin kantoihin, jotka usein näyttävät olevan yhdensuuntaisia konservatiivien kristillisten positioiden kanssa.³⁶⁷ Niinpä tuntuisi luontevalta, että kristityt kes-

grund der verkündeten Vorschriften in Allah; nach frommer muslimischer Sitte geht es auch nicht an, den Sinngehalt einzelner Rechtssätze der Offenbarung zu hinterfragen; ... ”

³⁶⁴ ”The traditions of the Prophet being divinely inspired are not only interpretative of the Quranic verses but also complementary to them. ‘Whose obeyth the Messenger obeyth God’ (4:80) Whatever the Messenger gives you take it, and whatever he forbids, abstain from it’ (59:7) are the Qur’ānic verses which invest the traditions of the Prophet with the authority of law.” *Muslehuddin* 1982, 45–46. Ks. myös *Bürgel* 1991, 58–59, 105–106; *Klingmüller* 1991, 50. Imaamien sunnalaisiin nähden erilaisesta asemasta ja auktoriteetista *shiialaisten* parissa ks. esim. *Buchta* 2004, 57–59; *Halm* 1994, 43–46.

³⁶⁵ Tästä ja kehityksestä kohti kokonaisvaltaista oikeuskäsitystä islamissa ks. esim. *Nagel* 2001, 3–9.

³⁶⁶ Erinomaisen esimerkin tästä tarjoaa osa V. ”Role of Muslim Woman in Society” edellä jo lainatusta, kompilatorisesta ensyklopediasta *Muhammad; Encyclopaedia of Seerah*. Eräiden kirjoittajien perusajatus näyttää tässä kokoomateoksessa olevan pyrkiä todistamaan islamin moraaliset näkemykset – ainakin seksuaalisuutta ja perhe-elämää niiden yhteiskunnallisessa kontekstissa koskien – modernin, länsimaisen tieteen tuloksilla. Tämän konseptin mukaan vain riittävän rehellisen ymmärryksen puute estää ”läntistä maailmaa” hyväksymästä näitä ”tieteen luonnollisia tuloksia”; vrt. *Rahman* 1987b, 52; *Rahman* 1987c, 58; *Mutahhari* 1987a, 79–82; *Mutahhari* 1987b, 98–99, 104–106, 109, 115–117, 121.

³⁶⁷ Paljon siitä, mitä edellä mainitussa (ks. edellinen viite) ensyklopediassa sanotaan seksuaalisuudesta ja mikä ainakin paikoittain lienee tieteellisesti

kustelisivat eettisistä kysymyksistä samalla tasolla muslimien kanssa päästäkseen mahdollisimman lähelle yhteistä mielipidettä, joka voitaisiin esittää epämoraaliselle maailmalle, ehkä yhdessä luonnollisen moraalin pohjalta argumentoivien ei-uskonnollisten ihmisten kanssa. Eikö kristillisen käsityksen mukaan kaikille ihmisille yhteinen luomisessa annettu laki yhdistäkin erilaisten uskontojen kannattajat ja moraalisesti valveilla olevat uskonnottomat ihmiset samaan rintamaan pahaa vastaan ja hyvän puolesta? Eikö ole samantekevää, argumentoivatko nämä eettiset keskustelukumppanit oman uskontonsa vai luonnollisen moraalin pohjalta? Eikö kristittyjen tehtävänä ole ainoastaan tuoda lisää valoa luonnollisen lain tuntemuksen pimeisiin kohtiin ja siltä osin korjata lähimmäistensä näkemyksiä?

Niin yksinkertaisesti ei tämä moraalinen keskustelu kuitenkaan voine edetä, sillä kristillinen ja islamilaisen lain teologia eroavat kaikesta huolimatta toisistaan. Ei ole lainkaan varmaa, että muslimit edustavat kristittyjen tavoin käsitystä luonnollisesta laista, jonka periaatteessa kaikki ihmiset tuntevat, vaikka siltä saattaakin ensi näkemältä vaikuttaa.³⁶⁸ Kaikkien tunteman, yhteisen moraalilain suuntaan voisi tosin viitata esimerkiksi se islamin käsitys, jonka

paremmin perusteltavissa kuin moni ”moderni” positio, näyttäisi olevan mielen myös konservatiiveille kristityille. Pikaista vilkaisua tarkempi lukeminen kuitenkin paljastanee, että islamilaisen ja kristillisen ihmistä miehenä ja naisena sekä miehen ja naisen suhdetta ja asemaa yhteiskunnassa koskevan ihmiskäsityksen välillä on osin jyrkkiä eroavaisuuksia; vrt. esim. *Rahman* 1987d, 461–463. Toisaalta on mielenkiintoista, että samassa teoksessa tuodaan esille keskiaikainen, kristillinen perhe-elämä sellaisena, kuin se esiintyy Albrecht Dürerin omaelämäkerrassa esimerkkinä elämästä, joka tulee hyvin lähelle islamilaisia ihanteita; ks. *Mutahhari* 1987b, 125–127.

³⁶⁸ Vrt. otsikko ”The Laws of Nature” teoksessa *Encyclopadia of Seerah (Mutahhari* 1987a, 59). Ks kuitenkin *Muslehuddin* 1982, 27: ”Natural law is considered as the law of reason. Reason, as a natural force pervading the whole cosmos, was considered by the Stoics as the basis of law and justice. But reason, however exalted, is nothing but a guess, a conjecture, which can hardly take the place of truth (53:28). Reason differs from man to man and is not only subject to change but is also liable to err. [...] Based as it was on reason, Natural law could not last long.” 44: ”Unlike Human Law, the product of reason, which is subject to change and also liable to err, the unerring Islamic law is Divine in origin and, therefore, perfect and for all time.”

mukaan Jumala on solminut ihmiskunnan kanssa eräänlaisen ”alkuliiton” myös ulkopuolella profeetallisen ja kirjallisen ilmoituksen, ja sen vuoksi kaikki ihmiset syntyvät periaatteessa muslimina.³⁶⁹ Vastoin tätä oletusta puhuu sen sijaan se Koraanissa esiintyvä ajatus, ettei pakanoilla, jotka eivät kuulu ”kirjan kansaan”,³⁷⁰ oikeastaan olisi elämisen oikeutta, elleivät he suostuisi kääntymään islamiin.³⁷¹ Jumala on nimittäin ilmoittanut ihmisille numeerisen

³⁶⁹ Vrt. *Hagemann* 1991b, 315–316: ”Wie die biblische Tradition weiß auch der Koran um einen Bund Gottes mit den Menschen. Danach hat Gott einem jeden Menschen den Grundgehalt der späteren prophetischen Verkündigung bereits in einer Uroffenbarung kundgetan: ‘Bin ich nicht euer Herr?’, so hatte Gott die Nachkommen Adams gefragt, und sie hatten geantwortet: ‘Jawohl, wir bezeugen es’ (7, 172). Und der Koran fügt hinzu, daß Gott diese Frage der Nachfahren Adams deshalb gestellt habe, damit sie am Tag der Auferstehung nicht etwa sagen könnten: ‘Wir ahnten nichts davon’ (7, 172). Diese Vorstellung einer Uroffenbarung und eines Urpaktes zwischen Gott und den Menschen will sagen, daß die Möglichkeit der Erkenntnis Gottes und damit die Anerkennung seiner absoluten Souveränität zutiefst im Herzen eines jeden Menschen verwurzelt, weil von Gott selbst angelegt ist; folglich ist die Erkenntnis Gottes einem jeden Menschen grundsätzlich zugänglich und damit die Anerkennung von Gottes absoluter Souveränität für ihn verpflichtend.” Ks. myös *Bauschke* 2000, 32.

³⁷⁰ ”Kirjan kansaan” kuuluvista ks. *luku I. Johdanto*.

³⁷¹ Vrt. Suura 9,1–6: ”Jumalan ja Hänen lähettiläänsä julistus niille uskottomille, joiden kanssa olette tehneet liiton. Kulkekaa vapaasti neljän kuukauden ajan, mutta tietäkää, että te ette voi välttää Jumalaa ja että Hän saattaa uskottomat häpeään. Tämä on myös ilmoitus Jumalalta ja Hänen lähettiläältään ihmisille suuren pyhiinvaelluksen päivänä: Jumala ja Hänen lähettiläänsä sanoutuvat irti uskottomista. Jos te kadutte, on se teille parasta, mutta jos käännytte pois, tietäkää, että te ette pääse Jumalaa pakoon. Julista uskottomille sanomaa tuskallisesta rangaistuksesta, paitsi niille uskottomista, joiden kanssa te olette tehneet liiton ja jotka eivät riko sitä vähimmässäkään määrin eivätkä auta ketään teitä vastaan. Pitäkää liitto heidän kanssaan määräaikaan asti. Jumala rakastaa hurskaita. Kun rauhoitetut kuukaudet ovat kuluneet, taistelkaa uskottomia vastaan [*Khoury* kääntää tämä kohdan: ’tötet die Polytheisten’ eli ’tappakaa polyteistit’; ks. Adel Theodor *Khoury*: *Der Koran*. 2., durchgesehene Auflage, Gütersloh 1992, 140] missä heitä tapaattekin, vangitkaa ja saartakaa heidät ja väijykää heitä kaikkialla, mutta jos he katuva, pitävät rukouksensa ja antavat almuja, antakaa heidän mennä rauhassa. Jumala on Anteeksiantava, Armelias. Jos joku uskonon pyytää sinulta suojaa, suojele häntä, jotta hän saisi kuulla Jumalan sanaa, ja anna hänen sitten päästä muualle turvaan. Näin me

ykseytensä ja tahtonsa oikeana polkuna Paratiisiin vähintäänkin viitteenomaisesti luomisen yhteydessä³⁷² ja sitten lähettäjänsä ja profeettojensa kautta sekä Kirjassa, lopullisesti ja täydellisesti Koranissa, kuten myös Profeetan elämänvaelluksessa ja suullisessa opetuksessa.³⁷³ Juuri ”moraalisuus” Jumalaa kohtaan osoitettuna tottelevaisuutena puolestaan tekee muslimista muslimin.³⁷⁴ Että poly-

säädämme, sillä he ovat tietämättömiä ihmisiä.” 2, 190–193: ”Taistelkaa Jumalan teillä niitä vastaan, jotka taistelevat teitä vastaan, mutta älkää sortuko tekemään väärin: Jumala ei rakasta väärintekijöitä. Surmatkaa heidät, missä heitä kohtaattekin, ja ajakaa heidät pois sieltä, mistä he ajoivat teidät pois, sillä epäjumalanpalvelus on pahempi synti kuin tappaminen. [...] Jos he herkeävät, on Jumala Anteeksiantava, Armelias. Taistelkaa heitä vastaan, kunnes epäjumalia ei enää palvota vaan yksin Jumalaa, [...]” Ks. myös 9, 29–30: ”Taistelkaa niitä Kirjan ihmisiä vastaan, jotka eivät usko Jumalaan eivätkä viimeiseen päivään, eivät pidä kiellettynä sitä, minkä Jumala ja Hänen profeettansa ovat kieltäneet, eivätkä ota uskonnokseen totuuden uskontoa. Taistelkaa heitä vastaan, kunnes he maksavat nöyrinä veronsa.”

³⁷² Vrt. *Stieglecker* 1962, 26–27: ”Muhammed hielt sich für berufen, sein Volk und die gesamte Menschheit über die Torheit der Gottesleugnung und über die unwürdigen, lächerlich falschen Vorstellungen von Gott aufzuklären und ihnen den reinen Eingottglauben zu übermitteln, den die Menschen von Anfang an besessen, aber im Lauf der Zeit eingebüßt hatten. Daher ist es verständlich, daß der Koran voll von Stellen ist, die das Dasein Gottes beweisen wollen. Diese Beweise erbringt das heilige Buch aus dem Dasein der Welt mit ihren wunderbaren, segensreichen Einrichtungen. Immer wieder stößt der Leser des Koran auf den Gedanken: kann das alles, was ihr um euch herum seht, von selber entstanden sein? Ohne Zweifel muß einer da sein, der es hervorgebracht, und dieser muß allmächtig und unendlich weise sein, sonst hätte er es nicht vermocht. Jeder, der mit sich selbst ehrlich ist und seine gesunde Vernunft sprechen läßt, muß das einsehen, und nur wer seine bessere Einsicht mit roher Gewalt zum Schweigen verurteilt oder wie ein Tier zu jeder vernünftigen Überlegung unfähig ist, wird das nicht begreifen: [...]”

³⁷³ Vrt. edellä.

³⁷⁴ Vrt. *Nagel* 2001, 3: ”Sich zu dieser Religion bekennen, ohne das Gesetz in seiner Gänze zu bejahen und als unbezweifelbaren und stets gültigen Maßstab für jegliches Tun und Lassen zu befolgen, ist unmöglich; denn das Gesetz ist ein wesentlicher Teil der islamischen Heilsbotschaft.” 25: ”Die bewußte Anstrengung um der Erfüllung der Scharia willen – bis hin zum Krieg gegen Andersgläubige – ist das Ideal einer Glaubenspraxis [...], die in den Gesetzen, die Gott durch den Propheten bekanntgegeben hat, ihre Lebensmitte sieht.”

teistit ja ateistit, joilla ei ole sen paremmin profeettaa kuin kirjaa-kaan ja jotka kaiken lisäksi kieltäytyvät ottamasta muslimeilta vastaan opetusta, eivät ole muslimeja ja ettei heillä siis olisi edes elämi-
sen oikeutta, todistanee juuri siitä, ettei heillä ole aavistustakaan
moraalista.³⁷⁵

Toisaalta viittaavat islamilainen näkemys muslimeina syntyvistä
lapsista³⁷⁶ ja tahallaan tietämättömiin kohdistuva tuomio³⁷⁷ isla-
milaisen antropologian optimistiseen luonteeseen: ihminen ei
suinkaan ole radikaalilla tavalla syntiin langennut, kuten erityisesti
luterilaiset ymmärtävät inhimillisen eksistenssin tragiikan, vaan
ainoastaan tietämättömiä ja lisäksi heikkoja kiusausten edessä.³⁷⁸

³⁷⁵ Vrt. esim. *Bürger* 1991, 35: "Das koranische Menschenbild bewegt sich zwischen zwei Polen; denn einerseits befindet sich der Mensch in einer Sklavenstellung gegenüber Gott als dem Herrn der Schöpfung; zum andern ist er aber auch Stellvertreter Gottes auf Erden. Beide Pole [...] gelten freilich nur für den Gläubigen. Die Ungläubigen dagegen, die Polytheisten, stehen außerhalb dieser Beziehungen zu Gott, sie werden eigentlich gar nicht als Menschen oder jedenfalls nur als geistig-seelische Krüppel gewertet: [...]"; ks. myös *Stieglecker* 1962, 26–27 (lainaus yllä) sekä *Nagel* 2001, 32–33: "Uneingeschränkt rechtsfähig – in der islamischen Ausdrucksweise: mit den Bestimmungen der Scharia belastet – ist der volljährige [...] Muslim im Vollbesitz seiner Verstandeskräfte. Dies ergibt sich aus der oben dargelegten Auffassung, daß das gottgegebene Gesetz in ganzlichem Einklang mit den Erkenntnissen steht, die der Verstand erlangen kann; der Verstand hält den Muslim infolgedessen zum Gehorsam gegenüber der Scharia an. Die unerläßliche Voraussetzung für die Einsicht in diese Notwendigkeit ist freilich die Zugehörigkeit zum Islam. Hieraus folgt, daß Andersgläubige, auch wenn sie auf Dauer auf dem Gebiet eines islamischen Gemeinwesens leben, niemals im vollen Sinne Rechtsgenossen der Muslime sein können. [...] Die Rechtswissenschaft gewinnt hieraus den Grundsatz, daß, wenn es denn sein muß, mit Juden oder Christen zwar ein gemeinsames Unternehmen verabredet werden darf, aber allein unter der Bedingung, daß es der muslimische Geschäftspartner ist, der Kauf und Verkauf leitet. Verträge mit Zoroastriern seien dagegen ganz zu unterlassen."

³⁷⁶ Vrt. edellä.

³⁷⁷ Vrt. *Hagemann* 1991b, 315–316 (lainattu edellä); ks. myös *Bauschke* 2000, 32.

³⁷⁸ Vrt. *Khoury* 1991b, 515–516; *Vaahutoranta* 2002, 265; 2003, 162; ks. myös *Bauschke* 2000, 32.

Itse asiassa Jumala ei vain opeta ihmisiä, vaan asettaa heidät myös koetukselle. Hän ei kuitenkaan vaadi ihmisiltä mitään, mitä nämä eivät periaatteessa pystyisi toteuttamaan. Ihminen voi Jumalan avulla täyttää ilmoitetun lain, ja jos hän ei siinä kuitenkaan onnistuisi, saattaa Jumala antaa helpotuksia.³⁷⁹ Tärkeää on vain, että ihminen saa oikeaa ohjausta ja tekee parhaansa.³⁸⁰

Sen vuoksi islamista puuttuu lain negatiivinen toinen käyttö. Laki ei voi ajaa ihmistä epätoivoon eikä Kristuksen luokse, hänen armahdettavakseen, vaan ainoastaan kannustaa kilvoittelijaa hyviin töihin ja ennen kaikkea opastaa häntä niiden tekemisessä. Lisäksi lain poliittinen, ensimmäinen käyttö, on yhteneväinen sen kolmannen, hengellisen käytön positiivisen, ohjaavan funktion kanssa, koska islam tosin käytännössä tuntee jonkinlaisen eron valtion ja uskonyhteisön välillä, mutta teoreettisella tasolla kieltää sen.³⁸¹

Tärkeää kristittyjen ja muslimien välistä eettistä keskustelua ajatellen on myös, että islam on johdonmukainen eikä tee periaatteellista eroa moraalilain ja rituaali- eli seremonialain välillä,³⁸² vaikka tämän kokonaisuuden sisällä epäilemättä pidetäänkin joitakin tekoja tärkeämpiä ja joitakin syntejä karkeampina kuin muita.³⁸³ Ainakin teoreettisesti tarkastellen lienee muslimille uskovana ja

³⁷⁹ Vrt. *Houry* 1991b, 517–519; *Schirmacher* 1994a, 258; *Nagel* 2001, 10.

³⁸⁰ Vrt. esim. *Houry* 1991b, 519–520. Tosin pelkkä lain käskyjen ulkoinen täyttäminen ei riitä, vaan sen pitää tapahtua oikean sisäisen intention johtamana; ks. *Nagel* 2001, 23–25.

³⁸¹ Vrt. *Vaahtoranta* 2003, 139.

³⁸² Johann Gerhardin mukaan sekä vanhatestamentillinen seremonia- että forenssinen laki ovat Jumalan asettamia, mutta ne eivät ole koskaan koskeneet kaikkia ihmisiä kaikkina aikoina, vaan ainoastaan Vanhan Liiton ajan israelilaisia; vrt.. *Gerhard* 1863–1875, XII, 7, 53.

³⁸³ Vrt. *Gardet* 1968, 122: "Die übrigen am häufigsten erwähnten großen Sünden [...] sind: beleidigende oder lügenhafte Äußerungen über den Propheten, Mord eines Menschen, dessen Tötung Gott verbietet, Hurerei oder Ehebruch, widernatürliche Schändlichkeiten, Mißhandlung der Eltern, schwarze Magie, Verleumdung, Flucht beim Angriff, Wucher [...] Manche Traktate erwähnen denn auch noch schweren Diebstahl, Genuß alkoholischer Getränke usw." Tietenkin hyökkäys Jumalan numeerista ykseyttä vastaan ylittää kaikki tässä mainitut synnit; (ibid.), 122.

osana islamilaista yhteiskuntaa yhtä velvoittavaa auttaa köyhiä ja välttää sianlihaa, olla varastamatta ja pitää viisi päivittäistä rukoushetkeä, olla tappamatta ilman legitiimiä syytä ja paastota siitä riippumatta, ovatko nämä käyttäytymismallit luonnollisen lain mukaisia vai eivät.³⁸⁴

On siis kyseenalaista, onko klassisen islamin edellytysten vallitessa mahdollista harjoittaa vapaata moraalista keskustelua luonnollisen lain pohjalta. Yksi syy tähän vaikeuteen saattavat olla ne *esimoraaliset* edellytykset, jotka ilmeisesti määräävät tätä eettistä keskustelua.³⁸⁵ Jumalakuva ja antropologia vaikuttavat hyvän ja pahan ymmärtämiseen, ja niin myös niissä kysymyksissä, joissa ensi katsomalta näyttää vallitsevan yhteisymmärrys, tie vie kuitenkin lopulta eri suuntiin.

4.2. Näkökulma homoseksualismiin kristinuskon ja islamin parissa

Hyvä, joskin tulenarka esimerkki tietyin edellytyksin eri suuntiin vievästä tiestä on jo edellä esille otettu kysymys homoseksualismista. Kuten jo mainittiin, pidetään tätä seksuaalista suuntausta –

³⁸⁴ Vrt. Suura 2, 183–184: ”Teille, jotka uskotte, säädetään paasto niin kuin niille, jotka olivat ennen teitä, jotta te oppisitte pelkäämään Jumalaa. Teidän tulee paastota säädettyinä päivinä, mutta joka teistä on sairas tai matkalla, paastotkoon muina päivinä. Niiden, jotka voisivat paastota, täytyy korvauksena paaston väliin jättämisestä ruokkia köyhiä. Joka vapaaehtoisesti tekee hyvää, tekee sen omaksi edukseen. Silti teidän on paras paastota, jos vain ymmärtäisitte.” Ks. myös *Muslehuddin* 1982, 46: ”Unlike the law which Christendom inherited from Rome, Islamic law takes into its purview relationships of all kinds, both toward God and toward men, including such things as the performance of religious duties and the giving of alms, as well as domestic, civil, economic and political institutions.” Ks. edelleen *Gardet* 1968, 101–108, 116–120; *Nagel* 2001, 3, 16, 21.

³⁸⁵ Vrt. *Klingmüller* 1991, 46: ”Die *Schari'a* ist im Rahmen unseres Themas vielmehr ein Beispiel für die Aufnahme religiöser Wertvorstellungen in den gesellschaftspolitischen Rechtsmechanismus, der ohne diese Wertbezüge eines wesentlichen Teiles seiner Berechtigung verlustig gehen würde.” Ks. edelleen myös (ibid.) 48, 53.

ainakin käytännössä toteutettuna – niin oikeaoppisessa islamissa kuin klassisessa kristinuskossakin rikkomuksena Jumalan luomisjärjestystä vastaan tai vähintäänkin poikkeavuutena siitä. Jumala on luonut ihmisen sellaiseksi, että vastakohtat vetävät toisiaan puoleensa.³⁸⁶

Niinpä hyväksytty eroottinen rakkaus nähdään kummassakin uskonnossa ainoastaan miehen ja naisen välisenä asiana, ja sen ainoana moraalisesti oikeana täyttymyksenä pidetään legitiimiä avioliittoa. Tämä yhteinen luomisteologinen positio saattaisi toimia suo-

³⁸⁶ Islamilaisesta näkemyksestä ks. esim. *Mutahhari* 1987b, 98, 106, 109–112; kristillisestä näkemyksestä ks. esim. *Vonholdt* 2003, 17–18. Homoseksuaalisuuden syinä saatetaan modernissa islamilaisessa kirjallisuudessa ainakin jossakin määrin nähdä ongelmat nuoren persoonallisessa kehityksessä; vrt. Reda *Bedeirin* vastaus keskusteluforumilla *IslamOnline.net* (www.islam-online.net/askaboutislam/display.asp?hquestionID=5011; kopioitu 7.10.04). Kuitenkin myös tässä asiassa tulee esiin islamin kristillisen antropologian traagisuuteen nähden optimistinen ihmiskuva, kun väitetään, että myös ihmisen seksuaalinen suuntautuneisuus olisi hänen itsensä ratkaistavissa; ks. (ibid.): ”Human instincts can be subjected to acts of will. Sexuality is based on a choice of identity, which develops into actions and hence, sexual fantasies. Human beings are especially able to control their thoughts, entertaining some and dismissing others. However, if this free will is not recognized it is easy to get into a cycle of thinking which starts from accepting a hypothesis about yourself as true rather than as a possible choice. [...] The truth is – you are what you choose to be; you do what you choose to do; you think what you choose to think. There may be long time delays between the causing choices and the effects, but anyone can change themselves.” Ks. myös Shabir *Ally: What does Islam say about homosexuality? From 'Common Questions People Ask About Islam'* (www.themodernreligion.com/misc/sex/s_homo.htm; kopioitu 7.10.2004): ”Some will say that a person may be born with homosexual tendencies. We say that everyone is a free agent. God lays before us two paths and has given us knowledge of where these paths lead. One is the path to which the devil call us. We must avoid that. One is the path leading to paradise. We must stick to that one. Everyone experiences evil prompting from time to time. We must resist those with all our might. If one feels a tendency to do something that God prohibits, he or she should seek help from a community of loving, caring, believers who would understand his or her difficulty and help him or her overcome it. A common ploy of the devil is to convince people that they cannot avoid sin. Then they do not even try. But God promises that the devil can have no lasting power over those who sincerely seek God (see Qur'an 15:42).”

rastaan lupaavana lähtökohtana uskontodialogissa kristittyjen ja muslimien välillä. Kristityt näkevät ihmisyydessä eli miehen ja naisen tai miehenä olemisen ja naisena olemisen yhdistävässä suhteessa heijastuman Jumalan kolminaisuudessa toteutuvasta kolmen persoonan yhtenä olemisesta.³⁸⁷ Muslimit puolestaan saattavat nähdä avioliitossa – joskus yhden miehen ja naisen, joskus taas yhden miehen ja jopa neljän naisen välillä – viittauksen Jumalan ykseyteen tai islamilaisen uskonnon ominaisuuksiin.³⁸⁸

Sitäkin mielenkiintoisempaa on, että homoeroottinen rakkaus näyttää kaikesta huolimatta olleen islamin mystisen suuntauksen, *suufilaisuuden* parissa islamin klassisella kaudella ainakin jossakin määrin sosiaalisesti hyväksyttyä, vaikka se lienee vanhassa Arabiassa ollut varsin tuntematon ilmiö.³⁸⁹ Homoeroottiset rakkaussuhteet ovat islamin mystisessä traditiossa saattaneet toimia jopa jumalallisen rakkauden esikuvina.³⁹⁰

³⁸⁷ Vrt. *Neuer* 1993, 162; *Vaahtoranta* 2001, 115–122.

³⁸⁸ Ks. Koraani, Suura 30:21: ”Eräs Hänen merkeistään on se, että Hän on luonut teidän omasta joukostanne teille puolisoita, jotta te voisitte levätä heidän luonaan. hän on asettanut rakkauden ja armon teidän välillenne. Tässä on merkkejä niille, jotka ajattelevat” (vrt. *Stieglecker* 1962, 27) sekä *Mutahhari* 1987, 111: ”Apart from the controversy as to whether the dissimilarities between men and women necessarily cause differences in their rights and duties concerning household matters, this phenomenon is basically one of the most amazing masterpieces of creation, and is a lesson in the Unity of God and in knowledge of Him, a sign and an indication of the wise and efficient order of the universe, and clear evidence for proof of the fact that the process of creation is not based upon mere chance – [...]; 123: ”The traditional family is also the unit of stability of society, and the four wives that a Muslim can marry, like the foursided Kaba, symbolize this stability.” (Kyseessä on ilmeisesti sitaatti Syed Hossein *Nasrin* artikkelista ”Ideals and Realities of Islam”, London 1966.)

³⁸⁹ Vrt. *Bürgel* 1991, 91. Bürgel näkee islamilaisessa yhteisössä lisääntyneen homoseksuaalisuuden syynä naisten ja tyttöjen sulkemisen julkisen elämän ulkopuolelle; (ibid.), 91. Samoin arvioi *Schimmel* (1995, 411).

³⁹⁰ Ks. siitä *Bürgel* 1991, 93; ks. myös *Schimmel* 1995, 410–414.

Myös kristillisessä mystisessä traditiossa³⁹¹ saatetaan nähdä inhimillinen rakkaus taivaallisen Yljän ja kristillisen kirkon tai uskovan sielun välisen rakkauden tyпокsena.³⁹² Jumalallisen rakkauden kohteen ymmärretään kuitenkin olevan *morsian* eikä miehinen olento, ja se määrää myös tämän rakkauden inhimillisiä typologisia kategorioita.³⁹³ On tosin tuskin uskottavaa, ettei antiikin homoeroottinen perinne³⁹⁴ olisi jättänyt jälkiään kristikuntaan. Epäilemättä on aina ollut kristittyjä, jotka ovat kärsineet tästä traagisesta persoonallisuuden ongelmasta. Varmasti myös käytännössä toteutettu homoseksuaalisuus on ollut tunnettu ilmiö kristikunnan piirissä sen koko historian ajan. Virallisesti tai edes epävirallisesti hyväksytyä ei homoseksuaalisuus sen sijaan liene ollut eikä sitä liene avoimesti harjoitettu kirkon eikä kristillisen kulttuurin piiriin kuuluvissa yhteiskunnissa ennen meidän aikaamme.

5. Loppupäätelmiä

³⁹¹ Se on yhdessä islamilaisen mystiikan kanssa hengittänyt samaa uusplatonista ilmaa; uusplatonis-kristillisen ajattelun vaikutuksesta islamiin ks. *Bürger* 1991, 127, 202, 222 und 311.

³⁹² Ks. esim. *Gerhard* 1863–1875, XXV, 423: ”*Minus principalis conjugii finis est, quod sit typus ardentissimi amoris, quo Christus ecclesiam suam complectitur et arctissimae illius unionis, qua eidem est conjunctus.*” Edelleen ks. esim. *Gerhard* 1619, XXIII, 147–148; vrt. myös *Vaahtoranta* 1998, 186–188, 290, 296.

³⁹³ Ajateltakoon vaikkapa Korkeaa Veisua ja sen selityshistoriaa; vrt. esim. Johann Gerhardin ”*Salomonin saarnakirjan*” (*Postilla Salomonea*) kokonaiskonseptia.

³⁹⁴ Vrt. esim. *Herrmann* 2004, 164–165, viite 4: ”Die These, daß es sich bei der Homosexualität um eine von Gott eingesetzte Schöpfungsvariante handele, ist nicht neu, sondern bereits bei Platon zu finden [...]”

On palkitsevaa tutustua kristillisen eettisen perinteen kanssa läheistä sukua olevaan islamilaiseen traditioon. Muun ohella se auttaa erottamaan oman, kristillisen opin mukaisesti sitovan moraalilain ja partiaalisen seremonialain toisistaan.³⁹⁵ Heuristisesti tärkein on ehkä kuitenkin tämän vertailun hypoteettinen moraaliteologinen tulos: Gerhardin mainitsemien kategorioiden 'moraalilain' ja 'seremonialain' lisäksi (niistä ensimmäinen on kaikkia ihmisiä ikuisesti sitova, jälkimmäinen taas kristillisen kirkon kannalta irrelevantti) eettistä keskustelua näyttää määräävän vielä kolmaskin kategoria. Se transsendoi kumpaakin edellä mainituista kategorioista, mutta vaikuttaa silti siihen, millä tavoin moraalilakia sovelletaan. Tällä tarkoitetaan sitä myös Uuden liiton seurakuntaa sitovaa *metakategoriaa*, jota määrittävät *kristillinen oppi Jumalasta, kristologia, antropologia, soteriologia* sekä *ekkleziologia*.³⁹⁶

Niinpä homoseksualismin torjunta kristittyjen parissa ei perustu vain Dekalogin kuudenteen käskyyn, vaan sen takana piilee loppujen lopuksi kristillinen, trinitaarinen jumalakuva ja oppi ihmisestä miehenä ja naisena Jumalan kuvana, ja sillä on myös kristologisia ja ekkleziologisia implikaatioita.³⁹⁷ Tämä metakategoria on voimakkaampi kuin se useimpien ihmisten mielestä ainakin jossa-kin määrin ymmärrettävä rakkauden vaatimus, että homoseksuaaleja autettaisiin parhaiten siunaamalla ikään kuin ”pienempänä pahana” heidän tosin myös luonnollisen lain näkökulmasta katsottuna norminvastainen³⁹⁸ liittonsa kirkollisesti. Kristilliseen jumala- ja

³⁹⁵ Sillä tavoin saattaisi myös vakaville pohjoismaisille pietisteille olla helppompaa ottaa yhtäältä todesta kristityn vapaus uskossa, toisaalta rakkaus, joka sitoo hänet lähimmäiseen ja tämän *hyvään*.

³⁹⁶ Kristus hengellisen ruumiinsa, seurakunnan, Päänä ja hengellisen morsiamensa Sulhasena; avioliiton analogia kristillisen seurakunnan struktuurin kanssa (vrt. edellä luku III; ks. myös *Vaahtoranta* 2001, 111–112, 115–122).

³⁹⁷ Vrt. yhteys Kristuksen yhden persoonan ykseyden ja hänen samalla inhimillisen ja jumalallisen luotonsa sekä Taivaallisen Yljän ja maallisen morsiamen yhdistymisen välillä. (Ks. siitä myös *Neuer* 1993, 162.)

³⁹⁸ Vähemmän onnistuneena on pidettävä Hessen-Nassaun evankelisen kirkon julkaiseman dokumentin *Verantwortete Partnerschaft; Grundsatzüberlegungen zur homosexuellen Liebe* yritystä ”tieteellisin perustein” selittää homoseksuaalisuuden olevan ”luonnollista”. Dokumentista puuttuvat (ks. *Verantwortete Partnerschaft*, 9–11) esim. lähes kokonaan viittaukset ho-

ihmiskuvaan sekä kristologiaan ja kirkko-oppiin pohjautuva meta-kategoria antaa muodolliselle rakkaudelle sen todellisen sisällön ja tekee sillä tavoin kirkollisen siunaamisen mahdottomaksi.³⁹⁹

Myös *naispappeuden vastustajien* yllättävä sitkeys, jota on vaikea perustella moraalilailla eli kymmenen käskyn tai ainakaan sen toisen eli ihmisten välisiä suhteita säätelevän taulun, rakkauden kaksoiskäskyn tai kultaisen säännön avulla, saattaa pohjimmiltaan perustua paitsi kristilliseen oppiin Jumalasta ja kristilliseen ihmiskuvaan, myös kristologiaan. Usein juuri moraalisiin perusteisiin syytetään naispappeuden vastustajia naisten syrjinnästä.⁴⁰⁰ Toisinaan myös vastustajat vetoavat luomisessa annettuihin edellytyksiin,⁴⁰¹ useammin kuitenkin Jumalan säädöksiin⁴⁰² ja siihen vakaumukseen, ettei naispappeuden torjunnassa ole kysymys etiikan piiriin kuuluvasta asiasta, vaan pohjimmiltaan uskalle avautuvasta salaisuudesta.⁴⁰³

Vanhan testamentin seremonialait, kuten esimerkiksi sapattisäännökset, eivät Uuden testamentin mukaan ole enää Kristuksen kirkossa voimassa.⁴⁰⁴ Kristittyjä edelleen sitovalla lailla on eettinen

moseksuaalisuuden kehittymisen syihin psykodynaamisesta näkökulmasta katsoen (ks. siitä lyhyesti ja yleistajuisesti esim. *Vonholdt* 2003, 18–20). Kristillisen käsityksen mukaan eivät kuitenkaan edes kaikki synnin alaisessa maailmassa tavattavat ”luonnolliset” ilmiöt ole Jumalan alkuperäisen tarkoituksen mukaisia; ajatelkaamme vaikkapa vaikeita, perinnöllisiä sairauksia.

³⁹⁹ Juuri tämä rakkaus vaatii kuitenkin kaiken muun mahdollisen avun antamista homoseksuaaleille.

⁴⁰⁰ Tämä asenne kuultaa läpi myös Luterilaisen maailmanliiton dokumentista *Kirchen sagen "Nein" zur Gewalt gegen Frauen*; ks. esim. *Kirchen sagen* 2002, 26, 44. Dokumentti on saatavissa myös suomeksi.

⁴⁰¹ Vrt. *Neuer* 1993, 162, erit. viite 469; ks. kuitenkin myös alla olevaa huomautusta!

⁴⁰² Erityisesti 1. Kor. 14:33– ja siihen sisältyvä ”Herran käsky”. Vrt. myös *Neuer* 1993, 162–163: ”Es muß freilich davor gewarnt werden, psychologische Erkenntnisse und pragmatische Gesichtspunkte [...] überzubewerten, denn die entscheidenden Gründe sind *theologischer* Natur.”

⁴⁰³ Esim. *Hassinen* 1984; ks. myös *Vaahtoranta* 2001, 112; 2005, 35–42.

⁴⁰⁴ Vrt. esim. Paavalin kirje roomalaisille, galatalaisille ja kolossalaisille.

perusta. ”Herran käsky” ei siis kirkkoa sitovana määräyksenä⁴⁰⁵ voi olla eettisesti perustelematon rituaalinen säädös.

”Herran käsky” ei silti ole myöskään eettinen ohje. Sen sijaan se näyttää viittaavan ”suureen salaisuuteen”,⁴⁰⁶ joka perustuu yhden Jumalan kolminaisuuteen, Kristuksen kahteen luontoon ja ihmisyyteen miehenä ja naisena Jumalan kuvaksi luotuna.⁴⁰⁷ Tästä näkökulmasta katsoen, jos ”Herran käsky” ehkä vanhentuneena, ehkä jopa ”epämoraalisena” sivuutetaan, asetetaan kyseenalaiseksi ihmisen konstituutio sellaisena, jollaiseksi Jumala on hänet kristillisen käsityksen mukaan luomisessa tarkoittanut, mutta myös kirkon olemus Kristuksen hengellisenä ruumiina hänen sovitustyönsä perusteella ja itse asiassa lopulta myös kristillinen, trinitaarinen ontologia.⁴⁰⁸

Kyseinen metakategoria näyttää ensi ajattelemalta sopivan yhteen myös islamilaisten luomisen, Jumalan mahdikkouden ja viimeisen tuomion kategorioiden kanssa. Suuri ero kristillisen ja islamilaisen näkemyksen välillä on kuitenkin siinä, kuinka islam ja

⁴⁰⁵ Vrt. 1. Kor. 14:38: ”Jos joku ei tätä tunnusta, Jumala ei tunnusta häntä.”

⁴⁰⁶ Ef. 5: 32.

⁴⁰⁷ Vrt. esim. *Neuer* 1993, 162: ”5. Der tiefste Grund für das biblische Nein zum Frauenpriestertum bzw. zur Gemeindeleitung der Frau liegt im *Wesen des lebendigen Gottes*.” Ks. myös *Vaahtoranta* 2001, 117–122.

⁴⁰⁸ Tämä konservatiivis-kristillisen position takana oleva ja kumpaakin näistä kiistanalaisista kysymyksistä määrittävä metakategoria on tosin sellainen, että se tekee mahdolliseksi pitää sitä *prelapsaarista* näkökulmasta katsottuna ”luonnollisena” tai ”luonnollisen lain mukaisena”. Siinä mielessä ja niillä edellytyksin on myös *moraalisesti* oikein vastustaa homoseksuaalien liittoja ja naispappeutta ”luonnollisen ihmisyyden vastaisina” ilmiöinä. Postlapsaarisen maailman edellytysten vallitessa tämä argumentti on kuitenkin vain niiden parissa pätevä, jotka kristillisen käsityksen mukaan Pyhä Henki on uskossa valaissut Jumalan erityisen ilmoituksen eli Raamatun välityksellä. Tämä tekee yksimielisyyden löytymisen mahdottomaksi ainoastaan kaikille ihmisille yhteisen luonnollisen lain perusteella. Siitä huolimatta kirkon velvollisuus on koettaa selittää ilmoitettujen esimoraalisten kategorioiden pohjalta, mikä on synnin alaisen luonnollisen lain näkökulmasta katsottuna käsittämättömien ja jopa moraalittomalta kuulostavien kristillisten positioiden sisäinen logiikka, mihin ne perustuvat ja miksi ne kristittyjen mielestä vastaavat ihmisen alkuperäistä luontoa.

kristinusko ymmärtävät *Jumalan ykseyden* ja millä tavoin ne näkevät ihmisen Jumalan luomistekona sekä kuinka *synti* sijoittuu tähän koordinaatistoon. Tätä eroa ei ole lopultakaan mahdollista ymmärtää ilman *sitä* eroa islamin ja kristinuskon välillä, joka selittänee myös eron Gerhardin lakikäsitteen ensimmäisen ja toisen funktion puitteissa ilmenevän raamatullisen ankaruuden ja hänen pragmatisminsa välillä, kun on puhe lain poliittisista sovellutuksista:

Gerhard torjuu jyrkästi antinomismia. Siitä huolimatta hänelle tärkeintä ei ole laki, vaan *evankeliumi*. Gerhardin teologisen systeemin painopiste on sen hengellisestä vakavuudesta⁴⁰⁹ huolimatta muualla kuin inhimillisissä yrityksissä vaeltaa mahdollisimman tarkkaan Jumalan sääntöjen mukaisesti tai rakentaa yhteiskunta vastaamaan niitä, niin tärkeitä kuin ne ja niiden soveltaminen ovatkin. Sen sijaan Gerhardin teologian tähtäyspisteenä ovat Jumalan itsensä sijaiskärsimys ja -kuolema Kristuksessa sekä Kristuksen ylösnousemus ynnä usko, jonka kautta Jumalan Pojan voitto synnistä ja kuolemasta luetaan ihmisen hyväksi. Ankara laki vailla kompromisseja täyttää toisessa funktiossaan varmasti tehtävänsä. Inhimilliset yritykset lain ensimmäisen, mutta myös kolmannen käytön alueella jäävät kuitenkin niin uudestisyntymättömiltä kuin uskoviltakin aina pahasti kesken.⁴¹⁰ Tärkeintä Gerhardin teologiassa onkin Jumalan vaikuttama syntisen vanhurskauttaminen Kristuksessa ja Pyhän Hengen tekona⁴¹¹ – ja sitä ei islamilla ole tarjota.

LYHENTEET

Apologia

Apologia confessionis Augustanae

⁴⁰⁹ Vrt. *Vaahtoranta* 1998, 281, viite 60.

⁴¹⁰ Vrt. *Vaahtoranta* 1998, 268–285.

⁴¹¹ Tämä lienee selitys myös sille, että Gerhard, joka sellaisena, kuin hänet oppii tuntemaan erityisesti hänen hartauskirjojensa perusteella, antaa niin aran vaikutelman, että hän näyttäisi tuskin uskaltavan ottaa ensimmäistäkään askelta tässä epätäydellisessä maailmassa, jossa synti vaanii kaikkialla, silti yltyä äärimmäisen vaikeissa olosuhteissa ja ankarista henkilökohtaisista koettelemuksista ja menetyksistä huolimatta kaikissa suhteissa, jopa taloudellisessa mielessä valtaviin suorituksiin (vrt. *Vaahtoranta* 1998, 16, erit. viite 6).

BSLK	Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche
CA	Confessio Augustana
De potestate	De potestate et primatu papae tractatus
F.A.Z.	Frankfurter Allgemeine Zeitung

KIRJALLISUUS

Antes, Peter

1982 Ethik und Politik im Islam. Stuttgart.

Arvidsson, Bengt

1987 Bildstrid – Bildbruk – Bildlära. En idéhistorisk undersökning av bildfrågan inom den begynnande lutherska traditionen under 1500-talet. Diss. Lund.

Asendorf, Ulrich

1990 Die Einbettung der Theosis in die Theologie Martin Luthers. – Luther und Theosis. Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg, Band 16. Erlangen. 85–102.

Balás, David L.

1966 Metusia Theu. Man's participation in God's perfections according to Saint Gregory of Nyssa. *Studia Anselmiana philosophica theologica*, Bd. 55. Roma.

Bailey, Derrick Sherwin

1963 Mann und Frau im christlichen Denken. Mit einem Nachwort von Professor D. Dr. Helmut Thielicke. Aus dem Englischen übersetzt von G.H.Müller. Stuttgart.

Balić, Smail

1996 Die innerislamische Diskussion zu Säkularismus, Demokratie und Menschenrechte. – Der Islam in der Gegenwart. (Hrsg.) Werner Ende und Udo Steinbach. München. 590–603.

Bauer, Hans

1912 Die Dogmatik Al-Ghazālī's nach dem II. Buche seines Hauptwerkes. Halle a.d. S.

Baur, Jörg

- 1989 Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: "Lehrverurteilung – Kirchentrennend?" Tübingen.

Bauschke, Martin

- 2000 Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie. Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Band 29. Mörlenbach.

Die Bekenntnisschriften

- 1979 der evangelisch-lutherischen Kirche. 8. Auflage. Göttingen.

Berger, Klaus

- 2005 Wer ist Priester? Stichtag 1. März: Eine ökumenische Streitfrage im Licht der Bibel. – Frankfurter Allgemeine Zeitung 19.2.2005, Nr. 42, 37.

Beyreuther, Erich

- 1978 Geschichte des Pietismus. Stuttgart.

Blöchle, Herbert

- 1995 Luthers Stellung zum Heidentum im Spannungsfeld von Tradition, Humanismus und Reformation. Europäische Hochschulschriften, Reihe 23, Band 531. Frankfurt am Main.

Bornkamm, Heinrich

- 1975 Pietistische Mittler zwischen Jakob Böhme und dem deutschen Idealismus. – Der Pietismus in Gestalten und Wirkungen. Martin Schmidt zum 65. Geburtstag, hrsg. von Heinrich Bornkamm, Friedrich Heyer, Alfred Schindler. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, Bd. 14. Bielefeld. 139–154.

Bouman, Johan

- 1989 Gott und Mensch im Koran. Eine Strukturform religiöser Anthropologie anhand des Beispiels Allah und Muhammad. Impulse der Forschung, Band 22. Darmstadt.
- 1990 Der Koran und die Juden. Die Geschichte einer Tragödie. Darmstadt.

Bouyer, Louis

1965 La Spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane. Histoire de la spiritualité chrétienne, 3,1. Paris.

Brenner, Hartmut

1968 Protestantische Orthodoxie und Islam. Die Herausforderung der türkischen Religion im Spiegel evangelischer Theologen des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts. Diss. (Maschinengeschrieben.) Heidelberg.

Buchta, Wilfried

2004 Schiiten. Kreuzlingen/München.

Bürgel, Johann Christoph

1991 Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam. München.

Caner, Beatrix

1999 Tendenzen der Moderne im Osmanischen Reich. – Zeitschrift für Türkeistudien 2 (1999). 175–198

Distel, Walter

1933 Protestantischer Kirchenbau seit 1900 in Deutschland. Zürich.

Dreitzel, Horst

1970 Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die "Politica" des Henning Arnisaeus (ca. 1575–1636). Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Universalgeschichte, hrsg. von Karl Otmar Freiherr von Aretin, Bd. 55. Wiesbaden.

Eckert, Brita

1976 Der Gedanke des gemeinen Nutzen in der lutherischen Staatslehre des 16. und 17. Jahrhunderts, Inauguraldiss. Frankfurt am Main.

Ekholm, Heidi

2001 Filosofia. – Islamilainen kulttuuri. Toimittaneet Heikki Palva ja Irmeli Perho. Helsinki. 299–316.

Endreß, Gerhard

1982 Einführung in die islamische Geschichte. München.

Fischer, Erdmann Rudolph

1723 Vita Ioannis Gerhardi [...] . Lipsiae.

Frank, Gustav

1858 Die Jenaische Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung.
Leipzig

Gaß, W.

1854 Geschichte der protestantischen Dogmatik in ihrem
Zusammenhange mit der Theologie überhaupt. Erster Band. Die
Grundlegung und der Dogmatismus. Berlin.

Gardet, Louis

1968 Islam. Köln.

Gerhard, Johann

1607 DISPUTATIO THEOLOGICA. DE PRAEDESTINATIONE, De qua
Deo potenter adjuvante Maximo, Sub praesidio JOHANNIS
GERHARDI, Theologiae Doctoris, & Superintendentis Heldburgen-
sis, in Illustri Gymnasio Casimiriano, quod est Coburgi, publice ra-
tionem reddet M.FABIANUS VOGELIUS [...] COBURGI.

1618 Aphorismi SUCCINCTI ET SELECTI, IN VIGINTI TRIBUS
CAPITIBUS, totius Theologiae nucleum continentes: AD USUM
DISPUTATIONUM SCHOLASTICARUM AC commodati et con-
scripti a JOHANNES GERHARDO S. THEOL DOCTORE & in Acade-
mia Salana Professore. Jenae. [Ilmestynyt ensimmäisen kerran
1611.]

1619 Quinquaginta MEDITATIONES SACRAE ad veram pietatem excitan-
dam, & interioris hominis profectum promovendum accommo-
datae, Jamque quarta vice emendatiores editae. [...] JENAE. [Il-
mestynyt ensimmäisen kerran 1606.]

1622 Methodus studii theologici Publicis praelectionibus in Academia
Jenensi Anno 1617 exposita [Ilmestynyt ensimmäisen kerran 1620].
Jena.

1645 DISPUTATIONES ISAGOGICAE, in quibus ea, Quae in Tomis, pri-
mo atq; ejusdem Exegesi & secundo Locorum Theologicorum, ube-
rius exposita, in Compendium rediguntur, quae verò praetermissa,
complentur. [...] Jenae. [Ilmestynyt ensimmäisen kerran 1637.]

1662 Ausführliche Schrifftmessige Erklärung der beyden Artickel Von
der heiligen Tauffe und Von dem heiligen Abendmahl. Stuttgart.

1666 JOHANNIS GERHARDI, Doctoris Theologici, ANNOTATIONES
posthumae in EPISTOLAM ad ROMANOS, & utramque ad
Timotheum. JOHANNES ERNESTUS GERHARDUS, SS. Theol. D.
ac Professor Publicus, luci dedit, [...] IENAE.

1679 JOHANNIS GERHARDI, SS. THEOL. DOCT. ET IN ACAD. JEN.
PROF. PUBL. CONFESSIO CATHOLICA, In qua DOCTRINA CA-

THOLICA ET EVANGELICA, Qvam Ecclesiae Augustanae Confessione addictae profitentur, ex Romano-Catholicorum Scriptorum Suffragiis confirmatur, In QVATUOR TOMOS distributa, [...] Francofurti et Lipsiae. [Ilmestynyt ensimmäisen kerran 1633–1637.]

1693 Commentarius super Genesin, in quo Textus declaratur, quaestiones dubiae solvuntur, observationes eruuntur, & loca in speciem pugnancia conciliantur. Editio novissima et emendatior. Lipsiae. [Ilmestynyt ensimmäisen kerran 1637.]

1863–1875 Loci Theologici cum pro astruenda veritate tum pro destruenda quorumvis contradicentium falsitate per theses nervose solide et copiose explicati. Opus praeclarissimum novem tomis comprehensum denuo juxta editionem principem accurate typis exscribendum curavit adjectis notis ipsius Gerhardi posthumis a filio collectis ... Ed. Preuss. Bibliothek classischer Theologie in wohlfeilen Ausgaben; Neunter bis Achtzehnter Band. Berolinum-Lipsia. [Ilmestynyt ensimmäisen kerran 1610–1622.]

1995 Uskon pyhä salaisuus. 1. Meditationes sacrae. Pyhät tutkistelut. A.D. 1606. 2. Exercitium pietatis quotidianum. Uskonelämän päivittäinen harjoitus. A.D. 1612. Jyväskylä.

Gesichtspunkte

2000 im Blick auf die Situation homosexueller kirchlicher Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Herausgegeben von der Evangelisches Medienhaus GmbH. Stuttgart im Auftrag des Evangelischen Oberkirchenrats. Stuttgart.

Greshake, Gisbert

1975 Das Verhältnis "Unsterblichkeit der Seele" und "Auferstehung des Leibes" in problemgeschichtlicher Sicht. – Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Christlichen Eschatologie von Gisbert Greshake und Gerhard Lohfink. Quaestiones disputatae, Bd. 71. Freiburg. 82–120.

Greschat, Martin

1982 Orthodoxie und Pietismus. Einleitung. – Gestalten der Kirchengeschichte, Bd.7, Orthodoxie und Pietismus, hrsg. von Martin Greschat. Stuttgart. 7–35.

Hagemann, Ludwig

- 1991a Bücher (Heilige) / Schriften. – Adel Theodor Khoury, Ludwig Hagemann, Peter Heine: Islam-Lexikon, Band 1. Freiburg i. Br. 137–138.
- 1991b Gott/Allah. – Adel Theodor Khoury, Ludwig Hagemann, Peter Heine: Islam-Lexikon, Band 1. Freiburg i. Br. 311–320.
- 1991c Schriftbesitzer. – Adel Theodor Khoury, Ludwig Hagemann, Peter Heine: Islam-Lexikon, Band 1. Freiburg i. Br. 669–670.
- 1991d Sünde. – Adel Theodor Khoury – Ludwig Hagemann – Peter Heine: Islam-Lexikon, Freiburg i. Br. 698–701.

Hallenberg, Helena

- 1998 Miten elää muslimina. – Islamilainen kulttuuri. Toimittaneet Heikki Palva ja Irmeli Perho. Helsinki. 12–77.

Halm, Heinz

- 1994 Der schiitische Islam. Von der Religion zur Revolution. München.

Hassinen, Leino

- 1984 Salaisuuden äärellä. – Herran käsky. Asiatietoa naispappeuskysymyksestä. Toim. Anssi Simojoki. Helsinki. 201–203.

Heine, Peter

- 1991a Freitag. – Adel Theodor Khoury – Ludwig Hagemann – Peter Heine: Islam-Lexikon. Geschichte-Idee-Gestalten. Freiburg i. Br. 257–259.
- 1991b Gemeinde. – Adel Theodor Khoury – Ludwig Hagemann – Peter Heine: Islam-Lexikon, Freiburg i. Br. 291–293.
- 1991c Hidjra. – Adel Theodor Khoury, Ludwig Hagemann und Peter Heine: Islam-Lexikon, Freiburg i. Br. 360–361.
- 1991d Moschee. – Adel Theodor Khoury – Ludwig Hagemann – Peter Heine: Islam-Lexikon. Geschichte-Idee-Gestalten. Freiburg i. Br. 533–539.
- 1991e Staat/Staatslehre. – Adel Theodor Khoury, Ludwig Hagemann und Peter Heine: Islam-Lexikon, Freiburg i. Br. 685–689.
- 1991f Umayyaden. – Adel Theodor Khoury, Ludwig Hagemann und Peter Heine: Islam-Lexikon, Freiburg i. Br., 729–731.

Herrmann, Christian

- 2004 Homosexualität und Sozialismus. Ideologische Hintergründe der Segnung homosexueller Praktiken. – Lutherische Beiträge 3/2004, 162–168.

Hirschberger, Johannes

- 1980a Geschichte der Philosophie. Band I. Altertum und Mittelalter. Nachdruck der 12. Aufl. Frechen.
- 1980b Geschichte der Philosophie. Band II. Neuzeit und Gegenwart. Nachdruck der 12. Aufl. Frechen.

Hocaoğlu (Kaplan), Cemaleddin

- 1995 Die islamische Verfassung. Köln.

Holl, Karl

- 1908 Der Modernismus. Religionsgeschichtliche Volksbücher für die deutsche christliche Gegenwart. IV. Reihe, 7. Heft. Hrsg. von D. theol. Friedrich Michael Schiele. Tübingen.

Jäggi, Christian J.

- 1991 Fundamentalistische Bewegungen in aller Welt. – Christian J. Jäggi & David J. Krieger: Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart. Zürich/Wiesbaden. 73–184.

Johannes Damaskenos, Theodor Abū Qurra

- 1995 Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe von Reinhold Glei / Adel Theodor Khoury. Corpus Islamo-Christianum (CISC). Series Graeca. Schriftleitung: Adel Theodor Khoury / Reinhold Glei. 3. Altenberge.

Kaftan, Julius

- 1888 Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel.

Kallfelz, Wolfgang

- 1995 Nichtmuslimische Untertanen im Islam. Studies in Oriental Religions, Vol. 34. Wiesbaden.

Kantzenbach, Friedrich Wilhelm

- 1966 Orthodoxie und Pietismus. Evangelische Enzyklopädie, Bd. 11/12. Gütersloh.

Khoury, Adel Theodor

- 1991a Gebet. – Adel Theodor Khoury – Ludwig Hagemann – Peter Heine: Islam-Lexikon. Geschichte-Idee-Gestalten. Freiburg i. Br. 280–286.
- 1991b Mensch. – Adel Theodor Khoury – Ludwig Hagemann – Peter Heine: Islam-Lexikon. Freiburg i. Br. 515–520.
- 1991c Religion. – Adel Theodor Khoury – Ludwig Hagemann – Peter Heine: Islam-Lexikon. Freiburg i. Br. 646–647.

- 1991d Verfälschung. – Adel Theodor Khoury – Ludwig Hagemann – Peter Heine: Islam-Lexikon. Freiburg i. Br. 736–737.
- 1991d Weltverständnis/Weltverantwortung. – Adel Theodor Khoury, Ludwig Hagemann, Peter Heine: Islam-Lexikon, Band 3. Freiburg i. Br. 759–761.
- 1995 Einführung in die Grundlagen des Islams, Religionswissenschaftliche Studien, 27. Altenberge.

Kirchen sagen

- 2002 in” zur Gewalt gegen Frauen. Aktionsplan für die Kirchen
Veröffentlicht vom Lutherischen Weltbund. Genf.

Klauser, Theodor

- 1974 Die Abendländische Liturgie von Aeneas Silvius Piccolomini bis heute. Erbe und Aufgabe. – Gesammelte Arbeiten zur Liturgiegeschichte, Kirchengeschichte und christlichen Archäologie. Herausgegeben von Ernst Dassmann. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungsband 3. Münster. 233–252.

Klingmüller, Ernst

- 1991 Recht und Religion. Einige Gedanken zum Werden und Wesen des Rechts im Islam. – Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoldjavad Falaturi zum 65. Geburtstag, hrsg. von Udo Tworuschka. Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 21. Köln. 47–53.

Koch, Max

- 1899 Der ordo salutis in der alt-lutherischen Dogmatik. Berlin.

Konzelmann, Gerhard

- 1981 Die islamische Herausforderung. Hamburg.

Koskenniemi, Heikki

- 1984 Vedenjakajalla naispappeuskysymyksessä. – Herran käsky. Asiatieto naispappeuskysymyksestä. Helsinki. 11–31.

Kunze, Gerhard

- 1949 Lehre – Gottesdienst – Kirchenbau in ihren gegenseitigen Beziehungen. Veröffentlichungen der Evangelischen Gesellschaft für Liturgieforschung, Heft 4. Göttingen.

Lerch, Wolfgang Günter

- 2000 Gottesrecht und Menschenrecht. Das islamische Recht in der Bundesrepublik Deutschland. – Frankfurter Allgemeine Zeitung, 18.11.2000, Nr. 269, 12. Frankfurt.

Lewalter, Ernst

- 1967 Spanisch-jesuitische und deutsch-lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus. Ibero-amerikanische Studien, Bd. 4, 1935. Nachdruck. Hamburg.

Lewis, Bernard

- 1991 Die politische Sprache des Islam. Berlin.
 1996 Kaiser und Kalifen. Christentum und Islam im Ringen um Macht und Vorherrschaft. München.

Lindhardt, Poul Georg

- 1983 Kirchengeschichte Skandinaviens. Göttingen.

Lohlker, Rüdiger

- 1996 Scharia und Moderne. Diskussionen zum Schwangerschaftsabbruch, zur Versicherung und zum Zinswesen. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 51, 3. Stuttgart.

Luther, Martin

- 1527 Das diese wort Christi (Das ist mein leib etce) noch fest stehen widder die Schwermgeister. WA 23.
 1529a Heerpredigt widder den Türcken. WA 30/2.
 1529b Vom kriege widder die Türcken. WA 30/II.
 1530 Vorwort zu dem Libellus de ritu et moribus Turcorum. WA 30/2.
 1541 Vermahnung zum Gebet Wider den Türcken. WA 51.
 1542 Verlegung des Alcoran Bruder Richardi. WA 53.
 1999 Verlegung des Alcoran. Ricoldus de Montecrucis: Confutatio Alcorani (1300), Martin Luther: Verlegung des Alcoran 1542. Kommentierte lateinisch-deutsche Textausgabe von Johannes Ehmann. Corpus islamo-christianum (CISC). Series Latina. Schriftleitung: Ludwig Hagemann. 6. Würzburg-Altenberge.

Martikainen, Eeva

- 1995 Uskonto arvoelämyksenä. Dogmatiikan praktinen perustelu Wilhelm Herrmannin ajattelussa. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja, 193. Helsinki

Maududi, Sayyid Abu'l-A'la

- 1987 The Laws of Nature [*Purdah and Status of Woman in Islam, Lahore, 1976, 84–122.*]. – Muhammad. Encyclopaedia of Seerah (Sunnah, Da'wah and Islam). A Magnificent Work of Reference. Ed. Afzalur Rahman. V. Role of Muslim Woman in Society. London. 59–84.

Mitzmann, Arthur

- 1980 Weber, Max. – Macropaedia. Volume 19. Knowledge in Depth. (The New Encyclopaedia Britannica in 30 Volumes. 15th Edition.) 715–716.

Muslehuddin, Muhammad

- 1982 Islamic Law and Social Change. – Islamic Studies. Quarterly Journal of The Islamic Research Institute, Islamabad, Vol. XXI, No. 1, 23–54.

Mutahhari, Murtada

- 1987a The Laws of Nature. – Muhammad. Encyclopaedia of Seerah (Sunnah, Da'wah and Islam). A Magnificent Work of Reference. V. Role of Muslim Woman in Society, ed. Afzalur Rahman. London. 59–84.
- 1987b Wisdom of Sex Differences. – Muhammad. Encyclopaedia of Seerah (Sunnah, Da'wah and Islam). A Magnificent Work of Reference. V. Role of Muslim Woman in Society, ed. Afzalur Rahman. London. 98–127.

Nagel, Tilman

- 2001 Das islamische Recht. Eine Einführung. Westhofen.

Nasseef, Abdullah

- 1987 Foreword. – Muhammad. Encyclopaedia of Seerah (Sunnah, Da'wah and Islam). A Magnificent Work of Reference. V. Role of Muslim Woman in Society, ed. Afzalur Rahman. London. X–XI.

Neuer, Werner

- 1993 Mann und Frau in christlicher Sicht. 5., neu bearbeitete Auflage. Gießen, Basel.

Palva, Heikki

- 2001 Islamilainen kulttuuri Lähi-idän kulttuurin perillisenä. – Islamilainen kulttuuri. Toimittaneet Heikki Palva ja Irmeli Perho. Helsinki. 167–218.

Perho, Irmeli

- 2001 Uudistusliikkeet 1900-luvulla. – Islamilainen kulttuuri. Toimittaneet Heikki Palva ja Irmeli Perho. Helsinki. 256–285.

Peters, Rudolph

- 1996 Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus. – Der Islam in der Gegenwart. (Hrsg.) Werner Ende und Udo Steinbach. München. 90–128.

Petrus Venerabilis

- 1985 Schriften zum Islam. Ediert, ins Deutsche übersetzt und kommentiert von Reinhold Gleis. Corpus Islamo-Christianaum, Series Latina, 1. Altenberge.

Peura, Simo

- 1990 Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519. Diss. Reports from the Department of Systematic Theology, University of Helsinki. Helsinki.

Pütz, Peter

- 1978 Die deutsche Aufklärung. Erträge der Forschung, Bd. 81. Darmstadt.

Qutb, Ustad Muhammad

- 1987 Women's Participation in Congregational Prayers. – Muhammad. Encyclopaedia of Seerah (Sunnah, Da'wah and Islam). A Magnificent Work of Reference. V. Role of Muslim Woman in Society. Ed. Afzalur Rahman. London. 482–483.

Raddatz, Hans-Peter

- 2001 Von Gott zu Allah? Christentum und Islam in der liberalen Fortschrittsgesellschaft. München.

Rahman, Afzalur

- 1987a Introduction. – Muhammad. Encyclopaedia of Seerah (Sunnah, Da'wah and Islam). A Magnificent Work of Reference. V. Role of Muslim Woman in Society, ed. Afzalur Rahman. London. 1–14.

- 1987b The Natural Order. – Muhammad. Encyclopaedia of Seerah (Sunnah, Da'wah and Islam). A Magnificent Work of Reference. V. Role of Muslim Woman in Society, ed. Afzalur Rahman. London. 52–56.
- 1987c The Equality of the Physical and Mental Powers of Men and Women. – Muhammad. Encyclopaedia of Seerah (Sunnah, Da'wah and Islam). A Magnificent Work of Reference. V. Role of Muslim Woman in Society, ed. Afzalur Rahman. London. 56–58.
- 1987d Status and Role of Woman. – Muhammad. Encyclopaedia of Seerah (Sunnah, Da'wah and Islam). A Magnificent Work of Reference. V. Role of Muslim Woman in Society, ed. Afzalur Rahman. London. 455–481.

Rajashekar, J. Paul

- 1990 Luther and Islam. An Asian Perspective in: Luthers Theologie als Weltverantwortung. Absichten und Wirkungen. Referate und Berichte des 7. Internationalen Kongresses für Lutherforschung. Oslo, 14.–20. August 1988. (Lutherjahrbuch. Organ der internationalen Lutherforschung. 17. Jahrgang 1990.) Göttingen.

Reissner, Johannes

- 1996 I. Die innerislamische Diskussion zur modernen Wirtschafts- und Sozialordnung. – Der Islam in der Gegenwart. (Hrsg.) Werner Ende und Udo Steinbach. München. 151–163.

Ringeling, Hermann

- 1970 Wenn die Kirche weltlich wird. Die sogenannte Säkularisierung des Christentums. Aspekte moderner Theologie, Bd.14. Gütersloh.

Risse, Wilhelm

- 1964 Die Logik der Neuzeit. 1. Band 1500–1640. Stuttgart-Bad Cannstatt.

Scharabi, Mohamed

- 1996 VII. "Islamische" Architektur und darstellende Kunst der Gegenwart. – Der Islam in der Gegenwart. Hrsg. von Werner Ende und Udo Steinbach. München. 794–814.

Sariola, Yrjö

- 1986 Jumalan kunniaksi ja mielen rakennukseksi. Musiikin teologian peruskysymyksiä. Jyväskylä.

Scharlemann, Robert B.

- 1964 Thomas Aquinas and John Gerhard. Yale publications in religion, 7. New Haven.

Schirmmayer, Christine

- 1994a Der Islam. Geschichte – Lehre – Unterschiede zum Christentum, Band 1. – Theologie für die Gemeinde. Herausgegeben von Prof. Dr. Thomas Schirrmacher und Drs. Hans-Georg Wüch. Neuhausen/Stuttgart.
- 1994b Der Islam. Geschichte – Lehre – Unterschiede zum Christentum, Band 2. – Theologie für die Gemeinde. Herausgegeben von Prof. Dr. Thomas Schirrmacher und Drs. Hans-Georg Wüch. Neuhausen/Stuttgart.
- 2004 Frauen unter Scharia. – Christine Schirrmacher, Ursula Spuler-Stegemann: Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam. 9-181. Kreuzlingen/München.

Schröder, Richard

- 1971 Altprotestantische Orthodoxie in Angebot und Nachfrage. Wider Carl Heinz Ratschows Darbietungen aus der lutherischen Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung. – Evangelische Theologie, 31. Jahrgang, 26. Jahrgang der neuen Folge. München. 16–51.
- 1983 Johann Gerhards lutherische Christologie und die aristotelische Metaphysik. Tübingen.

Simojoki, Anssi

- 1989 Die Gebetspraxis der westfinnischen Beterbewegung. – Makarios-Symposium über das Gebet. Vorträge der dritten Finnisch-deutschen Theologentagung in Amelungsborn 1986. Hrsg. von Jouko Martikainen und Hans-Olof Kvist. Åbo. 238–249.

Soramies, Risto

- 2002a Islam ovellamme. Hämeenlinna.
- 2002b Gebiert der Islam Terroristen? – Lutherische Beiträge, Nr. 1/2002, 56–58.

Sparn, Walter

- 1976 Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts. Calwer theologische Monografien, B:4. Stuttgart.

Spuler-Stegemann, Ursula

- 1998 Muslime in Deutschland. Nebeneinander oder Miteinander? Freiburg.

Stein, Wolfgang

- 1974 Das kirchliche Amt bei Luther. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Band 73. Wiesbaden.

Stieglecker, Hermann

- 1962 Die Glaubenslehren des Islam. Paderborn.

Stirm, Margarete

- 1977 Die Bilderfrage in der Reformation. Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte. Im Auftrag des Vereins für Reformationsgeschichte hrsg. von Gustav Adolf Benrath. Band XLV. Gütersloh.

Taeschner, Franz

- 1964 Geschichte der arabischen Welt. Kröners Taschenausgabe, Bd. 359. Stuttgart

Tibi, Bassam

- 1996 Der wahre Imam. Der Islam von Mohammed bis zur Gegenwart. München.

Troeger, Eberhard

- 1996 Kreuz und Halbmond. Was Christen vom Islam wissen sollten. Wuppertal.

Troeltsch, Ernst

- 1891 Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon. Göttingen.

Vaahtoranta, Martti

- 1992 Sola Scriptura – sed scriptura numquam sola. Bibelauslegung bei Johann Gerhard und die lutherische Gruppenidentität; Versuch einer thesenhaften Analyse. – Bibelauslegung und Gruppenidentität. Vorträge der vierten Finnisch-deutschen Theologentagung (Makarios - Symposium) im Kloster Neu-Valamo, Finnland 28.–30.8.1991. Hrsg. von Hans-Olof Kvist. Åbo. 162–177.
- 1997 J.S.Bach und das Luthertum – eine zufällige Kombination? Bilderverehrung und Abendmahlsanbetung bei Johann Gerhard. – Grundbegriffe christlicher Ästhetik. Beiträge des V. Makarios-Symposiums Preetz 1995. Göttinger Orientforschungen, 1. Reihe Syriaca, 36. Wiesbaden. 66–77.
- 1998 Restauratio imaginis divinae. Die Vereinigung von Gott und Mensch, ihre Voraussetzungen und Implikationen bei Johann Gerhard. Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft, 41. Diss. Helsinki.

- 2001 Lutherische Messe und Gebet in der Moschee. Die christliche und islamische Gottesdienstgemeinde im Blick auf die Lehre von der Einheit Gottes – ein Versuch, richtige Fragen zu stellen. in: Trinitäts- und Christusdogma. Ihre Bedeutung für Beten und Handeln der Kirche. Festschrift für Jouko Martikainen. (Hrsg.) Jobst Reller und Martin Tamcke. Studien zur orientalischen Kirchengeschichte, Band 12. Münster. 103–128.
- 2002 Das Entstehen der Moderne. Ein Vergleich zwischen dem orthodoxen Luthertum und dem Islam. – Lutherische Beiträge 4/2002. 251–266.
- 2002 Kristillisen ihmiskuvan implikaatiot maallistuvassa yhteiskunnassa. Jürgen Habermasin puheen arviointia. – Perusta 1/2002, 25–27.
- 2003 Ist İsa gleich Christus? Die theologischen Intentionen von Johann Gerhard mit einem Blick auf den modernen christlich-islamischen Dialog. – Lutherische Beiträge 3/2003, 139–172.
- 2004a Onko ”aabrahamilainen ekumenia” oikea vastaus islamin haasteeseen? Jeesus yhdistää ja erottaa kristittyjä ja muslimeja. – Pääasia. Matti Väisänen 70 v. Toim. Juhani Koivisto. Helsinki. 108–126.
- 2004b Rezension über Gerhard, Johann: Enchiridion (1611); lat.-dt. Kritisch hg., komm. u. mit e. Nachw. vers. v. *Matthias Richter*. 2 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog 2002 (DeP I.5/1 u. I.5/2) ; Erklärung der Historien des Leidens vnnnd Sterbens vnsers Herrn Christi Jesu nach den vier Evangelisten. Kritisch hg., komm. u. mit e. Nachw. vers. v. *Johann Anselm Steiger*. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002 (DeP I.6); Bibliotheca Gerhardina. Hg. v. *Johann Anselm Steiger*. 2.Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog 2002 (DeP I.11). – Pietismus und Neuzeit 30 (2004). 237–245.
- 2005 Dies Geheimnis ist groß – der Sinn von ”des Herrn Gebot” (1. Kor. 14,37). Einige sehr persönliche Überlegungen . – Lutherische Beiträge 1/2005, 35–42.

Verantwortete Partnerschaft

- s.a. Grundsatzüberlegungen zur homosexuellen Liebe, vorgelegt von der Kirchenverwaltung der EKHN. Referat Verkündigung und Seelsorge. Evangelische Kirche in Hessen und Nassau. www.ekhn.de. Darmstadt.

Vonholdt, Christl Ruth

- 2003 Homosexuelle Partnerschaften: Einsichten. Perspektiven aus biblischer und sozialwissenschaftlicher Sicht. Confessio Augustana II, 2003. Neuendettelsau. 17–21.

Waardenburg, Jacques

- 1993 Islamisch-Christliche Beziehungen. Geschichtliche Streifzüge. Religionswissenschaftliche Studien, Bd. 23. Altenberge.

Wallmann, Johannes

- 1980 Die Rolle der Bekenntnisschriften im älteren Luthertum. – Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch, hrsg. v. Martin Brecht und Reinhard Schwarz. Stuttgart. 381–392.

Wegman, Hermann A. J.

- 1979 Geschichte der Liturgie im Osten und Westen. Ins Deutsche übertragen von Michael Grütering. Regensburg.

Wenke, Hans

- 1927 Hegels Theorie des objektiven Geistes. Gräfenhainichen

Wielandt, Rotraud

- 1996 Islam und kulturelle Selbstbehauptung. – Werner Ende und Udo Steinbach (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart. München. 718–726.

Wirsching, Johannes

- 2002 Allah allein ist Gott. Über die Herausforderung der christlichen Welt durch den Islam. Frankfurt am Main.

Wundt, Max

- 1932 Die Philosophie an der Universität Jena in ihrem geschichtlichen Verlaufe dargestellt. Zeitschrift des Vereins für Thüringische Geschichte und Altertumskunde, hrsg. von Professor Dr. Georg Mentz. Neue Folge, 15; Beiträge zur Geschichte der Universität Jena, Heft 4. Jena

Zirker, Hans

- 1989 Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz. Düsseldorf.